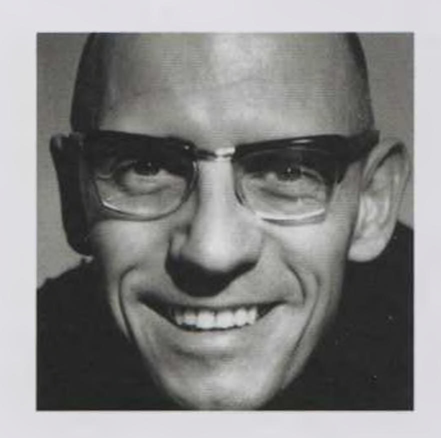


Foucault

No hay más verdad que
la que establece el poder

APRENDER A PENSAR

Foucault

No hay más verdad que la que establece el poder

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Archivo RBA: 27, 123; Album: 32-33, 39, 61, 86-87, 107, 110-111, 140-141; Photoaisa: 49, 77; Corbis: 54-55; Cordon press: 97, 147

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8553-9
Depósito legal: B-14022-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Era el 25 de junio de 1984 y el sol aún no había aparecido en las aceras de París. Una multitud se agolpaba en las calles adyacentes del hospital de la Pitié-Salpêtrière, donde Michel Foucault acababa de morir hacía apenas unas horas. Cientos de personas se unían al homenaje improvisado de uno de los grandes filósofos cuya tarea había finalizado prematuramente, a los cincuenta y ocho años, debido a la enfermedad del sida. Didier Eribon, uno de sus biógrafos, relata de qué modo la voz de uno de sus compañeros intelectuales, Gilles Deleuze, rompió temblorosa el silencio para leer unos párrafos de su último libro. Se había perdido una mente brillante, había quedado una obra incompleta.

Han transcurrido solo tres décadas después de la muerte de Foucault y su obra ha ido agrandándose durante los últimos tiempos, tanto en volumen —debido a la publicación de textos inéditos— como en riqueza, hasta el punto de que hoy en día es posible afirmar que su filosofía ha producido toda una serie de nuevas herramientas imprescindibles para pensar nuestro presente. Porque, precisamente, pensar

el presente siempre fue uno de los objetivos principales de su trabajo. Si Foucault fue considerado en vida como uno de los filósofos más fascinantes del siglo XX, en nuestro siglo XXI su trabajo ha sido reconocido como fundamental por la práctica totalidad del universo intelectual contemporáneo, desde la filosofía del lenguaje hasta las reflexiones feministas, desde la filosofía política hasta la historia, pasando por la psiquiatría, la teoría literaria, la medicina, la economía y, por supuesto, la ética, la antropología y la sociología. Se está viviendo un resurgir de su obra que puede comprobarse a través de la cantidad y la calidad de publicaciones que, durante los últimos años, han venido a acompañar su trabajo y a utilizar sus conceptos.

Existen tantas disciplinas intelectuales que se nutren de sus ideas y reivindican su nombre que, parafraseando al mismo Foucault, se podría afirmar que, en cierto modo, el presente siglo se está convirtiendo en foucaultiano. Los motivos se pueden encontrar en la sorprendente actualidad de sus herramientas teóricas; pero también en el carácter de su pensamiento, siempre insobornable, ya que nunca se contentó con pensar lo ya sabido. Si Kant hizo célebre en su tiempo la máxima ilustrada de «Atrévete a pensar», Foucault reivindicó otro imperativo del pensamiento: «Pensar de otro modo». Ese pensar de otro modo tiene que ver con el esfuerzo por pensar lo nuevo, pero también con pensar a la contra, con no dar nada por supuesto, con poner en entredicho. En definitiva, Foucault emplaza al ser humano a pensar críticamente y sin descanso. Incluso contra sí mismo.

Estamos, por lo tanto, ante un filósofo incómodo, rabiosamente crítico, que pone en riesgo las costumbres que acompañan a la hora de observar e interpretar el mundo. Escribir y pensar no para legitimar lo que ya se sabe: ese era el objetivo. Ese es el núcleo fascinante de su tarea, que

ha conseguido atrapar a gran parte del mundo intelectual contemporáneo, eso es lo que hizo que Habermas, gran crítico de su obra, reconociera que su mirada fue la más influyente de su generación, una «flecha en el corazón del presente». Y, al mismo tiempo, es justamente en esa crítica insobornable de nuestro presente donde radican la dificultad y las contradicciones del pensador.

La obra de Foucault llega con el aroma contestatario del Mayo del 68, con la audacia propia de pensarlo todo de nuevo. A lo largo de la misma, y en paralelo a su biografía, podemos observar los movimientos de toda una vida volcada hacia el pensar. Es patente que la obra de Foucault habla de su tiempo, de un tiempo muy cercano al nuestro, y que está siempre ligada a problemas concretos de su actualidad; unos problemas, por otra parte, que continúan hoy día sin resolver.

Porque, para Foucault, el modo de entender lo que nos pasa es lo que construye nuestra subjetividad. Eso que nos pasa nunca es neutral o puro, no es objetivo, no es verdadero ni universal. El modo en que el ser humano construye su identidad es el modo material privilegiado con el que Foucault se lanza a desplegar su obra. De ahí que esta aparezca atravesada por la noción de «experiencia», por el modo en que el ser humano se experimenta: como un sujeto normal o anormal, loco o cuerdo, homosexual o heterosexual, preso o libre, pervertido, monstruoso, pecador, consumidor, etc.

Foucault logró cambiar los modos tradicionales de pensar el ser humano. Y ese cambio siempre caminó en la dirección de inventar nuevas posibilidades de acción, de libertad. De ahí sus íntimas conexiones con la militancia política y la riqueza que sus reflexiones poseen para cualquier activismo político, desde la lucha por los derechos de los presos hasta los movimientos *queer*. Vida política y vida filosófica van entrelazándose a medida que Foucault desarrolla su obra en

un constante juego de referencias. Sus reflexiones sobre la locura entroncan con el movimiento antipsiquiátrico de finales de la década de 1960, sus nociones sobre la prisión se funden con las luchas de los presos de los setenta, sus hallazgos sobre la sexualidad con los movimientos *queer* de los ochenta. Pero sería un error considerar la obra de Foucault únicamente como la obra de un militante sometido a las vicisitudes políticas de su tiempo. Su pensamiento se orientó hacia lugares más profundos e íntimos: la denuncia de las relaciones de poder ocultas, el intento de construir resistencias, de producir saberes a la contra de los oficiales, mostrando que la vida no es una fatalidad, que puede y debe cambiar. La filosofía, para Foucault, no es otra cosa que el intento denodado por cambiar las cosas, auténtica clave del pensar. Con un requisito insoslayable: es necesario conocer profundamente lo que somos para abrir la posibilidad del cambio.

Foucault aspira a definir el modo en que la cultura construye al ser humano, a realizar un diagnóstico del presente con el objetivo de ser de otro modo; en sus propias palabras: aspira a construir una «ontología histórica de nosotros mismos». Y esta tarea es la que ha producido una de las obras filosóficas más honestas y fascinantes del pensamiento contemporáneo.

Realizar este análisis requiere toda una labor teórica, la elaboración de una serie de herramientas que Foucault pone en marcha a lo largo de sus trabajos bajo los diversos paraguas metodológicos que acompañan a su evolución, atendiendo a cada uno de los ejes fundamentales que constituyen el presente. De ahí que cada uno de los capítulos que aquí se presentan obedezca a cada una de las diferentes indagaciones que Foucault realizó sobre su presente, aunque sin intentar abarcar de modo pormenorizado todos los caminos posibles de su extensa obra. Es esta, por lo tanto, una divi-

sión temática que, sin embargo, coincide con la evolución biográfica del pensador y, al mismo tiempo, va perfilando esa labor última de su obra que llamó «ontología histórica de nosotros mismos».

El primer capítulo posee un carácter introductorio y presenta el proceso de formación del pensamiento de Foucault, con referencias biográficas importantes. Se muestra el modo en que Foucault, a partir de una tradición filosófica basada en la fenomenología y el marxismo, renovó totalmente la filosofía a raíz de la mirada sobre la anormalidad que se puso en juego en su primera gran obra, *Historia de la locura*, que lo llevó a interrogarse sobre la relación normalidad-anormalidad, y a observar que la relación del ser humano con la locura y la anormalidad no ha sido la misma a lo largo de la historia.

Las consecuencias teóricas y vitales de la redacción de *Historia de la locura* lo llevaron a interesarse por el modo en que las ciencias humanas aparecen en un determinado momento de la historia para ofrecer una definición de ser humano destinada a gobernar el sistema cultural europeo. Este desplazamiento teórico se apoyó en una metodología llamada «arqueología» por el autor francés, una característica forma de análisis que será examinada en el segundo capítulo, y que se ocupa de los dos libros más complejos del autor, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, para finalizar enfrentándose a los problemas que Foucault entrevió a principios de los años setenta del pasado siglo.

El tercer capítulo, sobre el poder, quizá sea el que mayor número de connotaciones biográficas posee, en la medida en que el carácter del activismo político de Foucault es más acusado, relacionándose con su idea de lo que debe ser la labor intelectual. El descubrimiento del poder implica tanto un nuevo método, la «genealogía», como el ensayo de la resistencia frente a ese poder, pero también un análisis afilado

que permita desentrañar las relaciones de poder en lugares donde parecían no existir. De ahí que en textos como *Vigilar y castigar* Foucault analice de un modo totalmente innovador el problema del poder.

El cuarto capítulo corresponde a la parte de la obra de Foucault publicada más recientemente, los cursos que impartió en el Colegio de Francia a partir de 1976. En ellos, Foucault trata de analizar el modo específico de poder contemporáneo, que ya no se dirige tanto a individuos concretos como a poblaciones. Es un tipo de poder denominado «biopoder», que se ejerce a través de los ejes de la sexualidad y de un tipo de gobierno basado en la concepción económica del ser humano.

La crisis teórica, política y personal a la que Foucault se enfrentó en los últimos años de la década de 1970 cristalizó en un nuevo giro de su obra, en la reivindicación de un eje temático novedoso sobre el cual Foucault intentó tejer todo su trabajo teórico: la ética y la subjetividad. El quinto y último capítulo profundiza en la indagación ética de Foucault, su retorno al mundo griego y la propuesta política de resistencia. El autor que alcanzó la fama con la muerte del hombre acabó su recorrido reivindicando la labor ética como único modo de seguir siendo libre. Como si la única revolución posible en nuestro mundo fuese gobernarnos, es decir, pensar y ser de otro modo. Sus últimas palabras escritas insistían en esta tarea que él mismo puso en práctica hasta el desfallecimiento, como una especie de enigma que encierra toda su obra: «Solo puede haber verdad en la vida otra».

OBRA

Además de sus obras publicadas en forma de libro, desde 1970 hasta 1984 Foucault impartió en el Collège de France una serie de cursos, claves para comprender su pensamiento.

- **Obras impresas:**
  - *Enfermedad mental y personalidad* (1954)
  - *Historia de la locura en la época clásica* (1972)
  - *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963)
  - *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966)
  - *La arqueología del saber* (1969)
  - *Vigilar y castigar* (1975)
  - *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976); *El uso de los placeres* (1984); *La inquietud de sí* (1984)
- **Cursos del Collège de France:**
  - *La voluntad de saber* (curso 1970-1971)
  - *Teorías e instituciones penales* (curso 1971-1972)
  - *La sociedad punitiva* (curso 1972-1973)
  - *El poder psiquiátrico* (curso 1973-1974)
  - *Los anormales* (curso 1974-1975)
  - *Hay que defender la sociedad* (curso 1975-1976)
  - *Seguridad, territorio, población* (curso 1977-1978)
  - *El nacimiento de la biopolítica* (curso 1978-1979)
  - *Del gobierno de los vivos* (curso 1979-1980)
  - *Subjetividad y verdad* (curso 1980-1981)
  - *Hermenéutica del sujeto* (curso 1981-1982)
  - *El gobierno de sí y de los otros* (curso 1982-1983)
  - *El coraje de la verdad* (curso 1983-1984)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1926
El 15 de octubre nace Michel Foucault en la ciudad de Poitiers.

V 1940
El joven Foucault estudia en el colegio católico Estanislas de Poitiers.

V 1945
Foucault abandona Poitiers para ir a estudiar a París.

V 1946
Foucault es aceptado en la École Normale Supérieure de París.

V 1948
Sufre una grave depresión e intenta suicidarse. Se licencia en Filosofía por la Sorbona.

V 1950
Se afilia al Partido Comunista Francés bajo la influencia de Althusser. Segunda tentativa de suicidio.

1920 1930 1940 1950

H 1939
El 1 de septiembre la Wehrmacht invade Polonia. Estalla la Segunda Guerra Mundial.

H 1940
Tras la firma del armisticio de Compiègne, el ejército alemán ocupa el norte y el este de Francia.

H 1944
El 25 de agosto las tropas aliadas liberan la capital francesa.

A 1949
Claude Lévi-Strauss publica *Las estructuras elementales del parentesco*.

H 1953
Tras la muerte de Stalin, Foucault abandona el PCF.



V 1955
Acepta un puesto como lector de francés en la Universidad de Upsala.

V 1963
Foucault conoce a Daniel Defert, su pareja durante el resto de su vida.

V 1966
Viaja a Túnez, en cuya universidad da clases.

V 1969
Foucault es nombrado director del departamento de filosofía de la Universidad de Vincennes.

V 1971
Obtiene la cátedra del Collège de France.

V 1975
Primer viaje a California. Imparte cursos en la Universidad de Berkeley.

V 1979
Viaja a Irán como corresponsal del *Corriere della Sera.*

V 1984
Michel Foucault muere el 25 de junio en París.

1960 — 1970 — 1980 — 1990

H 1960
Sartre publica su última gran obra: *Crítica de la razón dialéctica.*

H 1968
Disturbios en París. Mayo del 68.

A 1971
Gilles Deleuze y Félix Guattari publican *El antiedipo.*

A 1973
Se publica en francés *Archipiélago Gulag*, de Alexander Solzhenitsyn.

H 1981
François Mitterrand es nombrado presidente de la República Francesa.

Capítulo 1

PENSAR EL DESORDEN: UNA HISTORIA DE LA LOCURA

Foucault inauguró un nuevo modo de pensar los límites de la cultura a partir de sus reflexiones sobre la locura. Mostrar que la locura es un invento reciente supone transformar la reflexión en un asunto político y antropológico de primer orden.

Michel Foucault nació en 1926 en la ciudad de Poitiers, en el seno de una familia católica y acomodada, con varias generaciones de hombres dedicados a la medicina y la cirugía. Siempre fue un joven brillante, que destacó en historia y filosofía durante su formación en su ciudad natal. Se negó a estudiar medicina, causando una honda decepción en su familia, y, en una Francia ocupada, decidió, con el apoyo materno, continuar sus estudios de bachillerato con una meta clara, el sueño de todo joven intelectual francés: ingresar en la École Normale Supérieure de París, considerada la escuela más prestigiosa de Francia y formadora de la élite de la investigación científica del país.

Preparó el estricto examen de ingreso asistiendo, bajo las bombas aliadas, a las clases parisinas del filósofo Jean Hyppolite (1907-1968), especialista en Hegel. Finalmente, en julio de 1946, fue aceptado en la École Normale tras pasar un duro examen oral en filosofía a cargo del médico y filósofo Georges Canguilhem (1904-1995), uno de los pocos pensadores del siglo XX que desarrolló un enfoque filosófi-

co influido por su educación médica. De este modo, Michel Foucault entró en un espacio reservado para la élite cultural francesa. Allí comenzó su formación filosófica, un camino que lo llevaría a ser considerado como una de las mentes más brillantes y agudas del siglo XX.

Pero no todo fueron luces intensas a lo largo de este camino. La Francia liberada estaba dominada por un puritanismo moral que le impidió vivir con normalidad su condición de homosexual. Acechado por los conflictos internos, y animado por sus amigos y su familia, acudió, tras un intento de suicidio en 1948, a varios tratamientos de psicoterapia. Fue entonces cuando su interés por la psicología comenzó a cobrar fuerza, hasta el punto que en su formación en la École Normale fueron alternándose la filosofía y la psicología. Sin embargo, ambos intereses, aparentemente de difícil conciliación, parecieron unirse armónicamente en el momento en que, en 1955, aceptó un puesto como lector de francés en la universidad sueca de Upsala. Allí, gracias al fondo médico de la biblioteca, comenzó a trazar la que se convertiría en su tesis doctoral, *Historia de la locura*. No trató de construir una filosofía de la psiquiatría uniendo ambas disciplinas, como otros autores intentaban hacer desde la fenomenología o el marxismo, sino que ensayó un método totalmente diferente a lo que hasta entonces dictaban los cánones de la filosofía. *Historia de la locura*, defendida como tesis en 1961, supuso una revolución de tal calibre en la filosofía que el mismo Foucault tardó tiempo en extraer las principales consecuencias teóricas de su propuesta. Una propuesta aparentemente sencilla, pero tremendamente innovadora, que se podría expresar bajo la fórmula siguiente: «La enfermedad mental es un invento reciente». El objetivo, explicar y detallar las consecuencias de tal afirmación, el modo en que, a través de ella, la filosofía pone en jaque toda la historia de

la psiquiatría y reclama un nuevo modo de habitar las regiones silenciadas tanto de la locura como de la verdad.

ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA

Durante su formación en la École Normale, Foucault se empapó del ambiente filosófico e intelectual parisino, en el que el debate de las ideas oscilaba fundamentalmente entre dos corrientes: la fenomenología (que llamaba a resolver los problemas filosóficos mediante la experiencia intuitiva o evidente) y el marxismo (un modelo teórico de interpretación de la realidad que practicaba un análisis de la historia basado en la dialéctica hegeliana y en los conceptos de clase social, contradicción y división social del trabajo). A finales de la década de 1940 y durante los primeros años de la década de los cincuenta, Foucault desarrolló un conocimiento profundo tanto de los grandes filósofos —Hegel, Marx, Heidegger— como de los grandes temas de la psicología de la época, ya que en la École Normale, desde el siglo XIX, se fomentaba la comunicación entre filosofía y psicología.

Tras su licenciatura en filosofía, se licenció en psicología y diplomó en psicopatología (1952) y psicología experimental (1953). Encontró en la psicología un territorio donde indagar intelectualmente sobre sus problemas personales, hasta el punto de que esa indagación marcaría el principio de su obra. Desde 1952 impartió clases de psicología en la École Normale y en la Universidad de Lille, pero su interés por las cuestiones psicológicas, como afirma el historiador y traductor David Macey, iba más allá de lo profesional. Sentía un vivo interés por todas las cuestiones relacionadas con la práctica médica de la psiquiatría: frecuentó como asistente las lecciones clínicas y los experimentos del hos-

pital Saint-Anne, visitó a algunos de los más controvertidos psiquiatras de la época, como el suizo Roland Kuhn (1912-2005), el descubridor del primer antidepresivo.

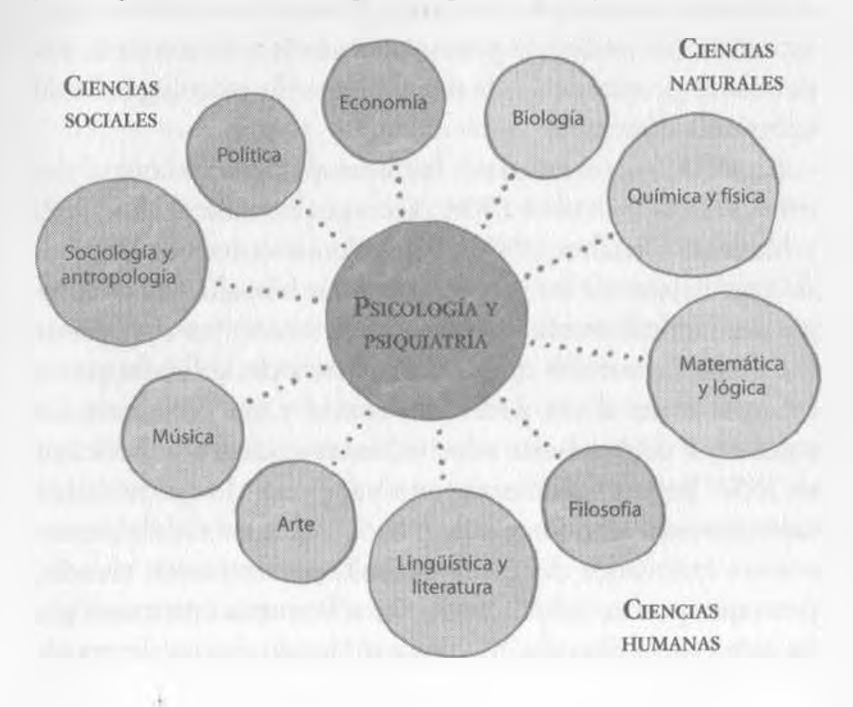
Durante esa misma época, en 1954, escribió dos textos que permiten entender la ambigüedad de sus primeros escritos. Se trata de la larga introducción a *Sueño y existencia*, del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger (1881-1966), y de *Enfermedad mental y personalidad*. La citada introducción está dedicada a la obra del citado psiquiatra, pionero en el campo de la psicología existencial (una rama de la psicología que parte de los postulados de los filósofos existencialistas, principalmente Sartre y Heidegger) y gran amigo de Sigmund Freud. Ambos textos trataban de cuestiones psicológicas, si bien estas cuestiones se resolvían de maneras muy distintas. Como si el joven Foucault dudase sobre a qué corriente filosófica adherirse, la introducción a *Sueño y existencia* es un acercamiento a la psicología existencial y *Enfermedad mental y personalidad*, un intento de realizar teóricamente una psicología marxista. Evidentemente, ninguna de estas opciones lo dejó satisfecho, pero le sirvió para constatar las insuficiencias de las maneras tradicionales de pensar la mente humana y buscar un camino propio.

En la introducción al texto de Binswanger Foucault censuraba a la psicología tradicional por ignorar la experiencia individual de los sujetos y, al mismo tiempo, intentaba hallar una región del ser humano pura, que no estuviese contaminada por la sociedad y la cultura, a la que poder agarrarse para reivindicar la idea de la libertad. La encontró en el terreno de los sueños. De este modo, el ser humano, nos dice, debería ser capaz de lograr una vida plena y libre a través de una gama de experiencias puras semejantes a las del sueño.

Sin embargo, no siguió este camino, que podríamos calificar como existencial o fenomenológico. Ese mismo año, bajo el aliento del filósofo marxista Louis Althusser (1918-1990),

LA PSICOLOGÍA, UNA HERRAMIENTA PARA LA REFLEXIÓN

La psicología y su vertiente psiquiátrica fueron el detonante personal de la reflexión teórica del joven Michel Foucault. Un interés ligado sin duda al devenir de su personalidad, marcada por la vivencia problemática de la homosexualidad y por episodios depresivos que lo condujeron a varios intentos fallidos de suicidio. Sin embargo, aunque en la primera etapa de su labor teórica utilizó el enfoque psicológico en su análisis de las manifestaciones y la experiencia de la locura, desarrolló también una crítica feroz de los principios de la psicología y la psiquiatría, que utilizó como herramientas para atravesar y conectar parte del abanico del saber, desde las ciencias humanas y sociales hasta las naturales. Personaje poliédrico como pocos, Foucault puede ser definido hoy como historiador de la locura, de la clínica, de la prisión y de la sexualidad, como arqueólogo del saber, como analista del discurso y de las relaciones de poder, como filósofo y, por encima —o a través— de todos estos «saberes», como un psicólogo interesado en la genealogía de la subjetividad moderna.



publicó el segundo trabajo mencionado, *Enfermedad mental y personalidad*, un libro que representaba un nuevo intento de acercarse críticamente a la psicología. Pero esta vez el objeto no fueron los sueños, sino la locura. En esta obra no se manifiesta todavía la originalidad teórica de su pensamiento, pero sí se pueden entrever sus intereses, pues afirma que la locura depende del contexto histórico y social. Patologías infantiles como la hiperactividad, por ejemplo, no serían naturales o biológicas, sino el producto de los conflictos entre las instituciones pedagógicas y la situación histórica, económica y social de cada niño. Por tanto, afirma el pensador francés, la locura viene determinada por el sistema económico capitalista: es la deshumanización a la que somete el capital la que provoca la enfermedad mental.

Sin embargo, finalmente Foucault tampoco seguiría esta línea marxista de reflexión. Estos acercamientos a diferentes modos de entender la mente humana le sirvieron para asumir la necesidad de pensar a fondo la relación de la experiencia propia de la locura y lo que la psicología llamó enfermedad mental.

En 1953, bajo el influjo de las ideas de filósofos como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Georges Bataille (1897-1962) y Maurice Blanchot (1907-2003), Foucault había comenzado ya a alejarse de los problemas que la filosofía y la psicología académicas consideraban como propios, y a vislumbrar los problemas reales que la experiencia de la locura ponía sobre la mesa si era pensada a fondo y sin prejuicios. La psicología debía «bajar a los infiernos», afirmaba Foucault en 1957. Bajar a los infiernos suponía pensar lo que no había sido pensado aún. Requería, además, un método de pensamiento innovador del que Foucault, por entonces, carecía, pero que pronto adquirió gracias a la nueva epistemología (la rama de la filosofía cuyo objeto de estudio es el conoci-

miento), encarnada por el filósofo, poeta, físico, profesor y crítico literario francés Gaston Bachelard (1884-1962), por Georges Canguilhem (el antiguo profesor de Foucault en la École Normale y profesor de la Sorbona), y por Georges Dumézil (1898-1986), filólogo e historiador del mundo indoeuropeo y profesor del Collège de France.

LA LOCURA ES UN INVENTO RECIENTE

Todo cambió en Upsala. En los tiempos de la École Normale, encontrábamos a un Foucault asediado por sus demonios y lanzándose a pensar sus conflictos internos a través de marcos teóricos tradicionales. A partir de 1955, Foucault comenzó a ser consciente de cuál debía ser su tarea y también de la originalidad de la misma. Se trataba de ajustar cuentas con la arrogancia de la psiquiatría para dejar oír la voz de todas aquellas cuestiones que habían sido silenciadas bajo el peso de su supuesto cientificismo. A finales de 1955, ya instalado en la Universidad de Upsala, desarrolló sus actividades centradas en el fomento de la cultura francesa pero, sobre todo, trabajó en su investigación. Su labor como lector comenzó a ser reconocida por la comunidad intelectual de Upsala, y trabó amistad con Georges Dumézil, quien le proporcionó un modo nuevo de analizar, comparar y entender las transformaciones de los diversos discursos de la cultura. En lugar de tratar la psicología de forma tradicional, Foucault pensó en realizar una historia de la locura que consistiera en la historia de cómo se habla de los locos, de cómo hablan los locos y, finalmente —y no menos importante— de cómo se trata a los locos.

Con estas bases teóricas se encomendó a la escritura de su primera gran obra, *Historia de la locura*, que se conver-

tiría en su tesis doctoral en 1961. No la pudo defender en Upsala, ya que no encontró un director que asumiera lo innovador de sus posiciones. Fue Georges Canguilhem, cuya tesis *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (publicada posteriormente en 1966 con el título *Le normal et le pathologique*) fue conocida y utilizada por Foucault, quien finalmente aceptó el reto. Canguilhem, que inmediatamente reconoció el valor de *Historia de la locura*, había trabajado previamente las relaciones entre la normalidad y la enfermedad en la historia de la medicina, mostrando de un modo constructivista que es la definición previa de lo patológico lo que define la normalidad. Esta idea fue recogida por Foucault, quien, a partir de entonces, trataría de definir el modo en que las experiencias consideradas anormales, como la locura, son las que definen, por negación, la norma del ser humano: el ser humano se sabe normal (cuerdo) porque no está encerrado y definido como loco (y otros sí lo están).

Historia de la locura se nos presenta como un drama teórico de casi mil páginas. A lo largo de estas páginas, un elenco de locos, imbéciles, dementes, médicos carniceros, torturas y prácticas inhumanas, psiquiatras arrogantes y sufrimientos impensables va desfilando para construir una obra impresionante por su profundidad, erudición y belleza. La primera de sus tesis va directamente contra el corazón de la ciencia psiquiátrica. Y tiene que ver con la historia. El filósofo francés mostró de qué modo eso que se entiende como locura cambia a lo largo de la historia.

Según Foucault, cada época de la historia define a su manera su experiencia de lo que hoy en día se denomina enfermedad mental, pero que en otras épocas se llamó de otro modo. Lo que hace unos años se llamó histeria puede que antes se denominase brujería. Lo que hoy conocemos como esquizofrenia



Esta fotografía, tomada durante la estancia de Michel Foucault en Upsala, es una de las pocas que se conservan de la juventud del filósofo, una etapa que resultaría decisiva para la orientación futura de su labor teórica y de su carrera, ya que en la biblioteca de esta universidad noruega pudo estudiar un enorme fondo de más de veinte mil títulos sobre la historia de la medicina: la base de lo que más tarde él mismo calificaría como «una arqueología de la mirada médica» y un «método arqueológico» aplicado a su análisis de los distintos saberes humanos.

puede que en otra época se denominase posesión demoníaca. Y lo que se llamó durante todo el siglo XX delirio, en épocas anteriores no era sino una sabiduría propia de dioses o chamanes. Así pues, la relación que la cultura mantiene con la locura ha cambiado a lo largo de la historia, hasta el punto de modificar el carácter mismo de la locura. Entonces aparecen dos preguntas. La primera tiene que ver con la distinta definición de la locura en las diferentes etapas históricas: ¿por qué el concepto de locura ha cambiado tanto entre el siglo XVI y nuestros días? La segunda, más incómoda para la psiquiatría, tiene que ver con la esencia de la locura: si la locura cambia a lo largo de la historia, ¿podemos definir qué es la locura de un modo unívoco? Ambas preguntas fueron puestas sobre la mesa en *Historia de la locura* con una apabullante cantidad de datos y reflexiones.

> La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo.
>
> *Historia de la locura*

En relación con las etapas históricas de la locura, Foucault, que analizó tan solo la época más reciente —a partir del siglo XVI—, las divide en tres: Renacimiento (desde la Edad Media hasta el siglo XVI), edad clásica (siglos XVI a XVIII) y época moderna (siglos XVIII y XIX). En cada una de estas épocas la locura se definirá de un modo diferente.

No se trata de afirmar que la locura siempre existió bajo distintas formas, sino que el modo contemporáneo de entender y vivir la locura no tiene nada que ver con modos anteriores. Por eso la enfermedad mental es un invento reciente, ya que se trata de una construcción de la razón sobre algo que le es exterior. Pongamos un ejemplo que el mismo autor utiliza acerca del modo de vivir la locura en el Renacimiento: Don Quijote de la Mancha. Si observamos el modo de comportamiento de don Quijote, que sin duda representa al

delirio, y lo comparamos con el de Sancho Panza, que representa la razón, podremos ver en la obra de Cervantes un tipo de comunicación, quizá trágica, entre razón y sinrazón, que hoy en día es impensable. El Quijote está loco, sus palabras son delirantes, pero se trata de delirios con sentido. Dicen algo. Enseñan algo. La locura renacentista mantiene un diálogo con la razón y le transmite una sabiduría que la razón es incapaz de alcanzar por sí misma. Don Quijote le enseña a Sancho Panza cosas que este último nunca podría aprender por sí mismo acerca del valor, la nobleza, el amor, la libertad, el honor. Por este motivo, los locos, durante el Renacimiento, fueron tratados como poseedores de una verdad profunda sobre el mundo, a veces aterradora, y considerados como personajes siniestros que, al modo en que El Bosco los retrata en su cuadro *La nave de los locos*, emprenden un viaje hacia las profundidades, hacia la muerte, y vuelven para cuestionarlo todo. El loco renacentista vuelve de la muerte sabiendo algo que no puede comunicar en el lenguaje de la razón, pero que, aun así, logra transmitir. Alonso Quijano no puede pensar razonablemente, pero sigue pensando y comunicando su sabiduría de otro modo al razonable Sancho y, también, al razonable lector.

El ejercicio mental de situar al protagonista de *El Quijote* en un hospital psiquiátrico actual, en pleno tratamiento y en diálogo con un psiquiatra, es suficiente para comprobar la distancia irreconciliable entre ambas formas de entender y vivir la locura. El loco renacentista recorre los caminos, emprende su viaje a ninguna parte con absoluta libertad. En cambio, el loco de la edad clásica comenzará a resultar demasiado incómodo para las ansias humanistas del siglo XVII. Como afirma Foucault en *Historia de la locura*: «[en la edad clásica] todo lo que amenaza a la razón con un parecido irrisorio es apartado con violencia y reducido a un silencio

riguroso». La razón y el delirio de la sinrazón, a partir del «Pienso, luego existo» de Descartes, dejaron de una vez por todas de mantener un diálogo. Fue Descartes el primero que estableció como condición necesaria para ser un sujeto racional la imposibilidad de la locura. La certeza de que es imposible estar loco y pensar racionalmente.

Se traza, así, una línea divisoria entre razón y sinrazón encaminada a reducir al silencio la sabiduría de la locura. A partir de entonces, los locos solo serán capaces, para la razón, de decir locuras; es decir, enunciados sin sentido. La razón comenzó a partir del siglo XVIII su monólogo absoluto y definió, sin escuchar su voz, qué son la locura y la sinrazón. Los locos ya no caminan, no emprenden viajes, no enseñan nada. Al contrario, comenzaron a representar un peligro para la sociedad. A partir de la segunda mitad del siglo XVII fueron encerrados en los hospitales generales y, vigilados de cerca por la mirada médica, se convirtieron en sujetos de la invención de la enfermedad mental.

EL GRAN ENCIERRO

El 16 de abril de 1656 se publicó en París, por orden del rey Luis XIV, el edicto de la fundación del primer hospital general:

> Queda prohibido a todas las personas de todo sexo y edad, calidad o nacimiento, sea cual fuere el estado en que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, mendigar en la ciudad y los barrios de París.

En una sociedad en la que más de cuarenta mil mendigos —de una población total de cuatrocientos mil habitantes; es

decir un diez por ciento de la misma— recorrían sin destino fijo las calles, surgió la necesidad de imponer un nuevo orden, tanto económico como social, para hacer frente a la crisis que asolaba el país. La masa mendicante debía ser eliminada. De ahí que se fundara la institución Hôpital Général de Paris, según un edicto del Rey, destinada al encierro de pobres mendigos de la ciudad y suburbios de París. El nuevo centro, conocido también como la Salpêtrière o la Pitié-Salpêtrière, era la institución encargada de acoger —encerrar— a todos aquellos que no trabajaran, absorbiendo así la enorme cantidad de desocupados y vagabundos que producen las crisis económicas. Este acontecimiento, denominado el «Gran Encierro» debido a que se procedió a un encierro masivo de población, marcó una nueva relación con la locura y fue imitado en toda Europa.

En *Historia de la locura* se analizan en primer lugar los factores que contribuyeron a la proliferación de los encierros masivos en los hospitales generales. El primero de ellos fue la existencia en las grandes ciudades europeas de espacios correccionales vacíos: las antiguas leproserías, vacías tras la desaparición del peligro de la lepra, fueron destinadas a albergar los primeros hospitales. El segundo factor fue la emergencia de la razón, tal y como la conocemos desde Montaigne y Descartes, que promovió la desacralización de la miseria —desligada ya de la caridad cristiana— y de la locura. Los locos ya no tenían nada que ver con lo sagrado o lo místico, por lo que pasaron a formar parte de la gestión racional de la ciudad. Y, finalmente, el tercer factor fue el hecho de que el modelo que se había seguido con la lepra triunfó a la hora de proceder al Gran Encierro: el modelo de la exclusión. El peligro que suponían para la sociedad aquellos que no eran productivos fue neutralizado separándolos de ella mediante su encierro en un espacio cerrado. Es decir, por medio de un muro.



UNA ARQUEOLOGÍA DE LA LOCURA

El intenso dramatismo del óleo *Casa de locos* (1814-1816) de Francisco de Goya, que puede verse sobre estas líneas, retrata a la perfección el estatus de la locura en las sociedades europeas desde el siglo XVI hasta mediados del XIX. Un estatus que Foucault analiza mediante su método arqueológico para llegar a la célebre conclusión de que «la locura es un invento reciente». Para ello, se remonta históricamente a la aparición de estas casas de locos, unas instituciones que se multiplicaron por toda Europa siguiendo el ejemplo del Gran Encierro de París de fi-



nales del siglo XVII, una práctica que, sin embargo, ya había tenido antecedentes en la segunda mitad del siglo XVI, especialmente en grandes capitales como Londres, Roma y Ámsterdam. Desde un punto de vista distinto al del historiador —es decir, como un arqueólogo—, y por tanto con una finalidad diferente (sin referirse a su valor racional o a su objetividad), el filósofo analiza la construcción que hace posibles las condiciones de emergencia de un discurso, el de la psiquiatría, sobre el que se asentará el ejercicio del poder psiquiátrico.

Entre la maraña de datos y textos que manejaba, Foucault encontró documentación sobre el proceso exacto que siguieron las fundaciones de los hospitales y acerca de cómo esos espacios, primero de confinamiento, fueron evolucionando hasta identificar a toda una serie de sujetos que solo podían ser catalogados como enfermos mentales. Podría decirse que el proceso, muy resumido, comenzó con ese Gran Encierro. Una vez inaugurado, el Hospital General de París llegó a contar con una población de más de 6.000 internos. Evidentemente, no todos ellos eran locos. Se trataba de un encierro de tipo laboral, encaminado a confinar cuerpos ociosos y sin rumbo productivo, que se oponían tanto al ideal laboral como a las normas de la familia burguesa. El Hospital General estaba poblado de vagos, delincuentes, prostitutas, pervertidos, asesinos, libertinos y, por supuesto, locos. Ahora bien, ¿cómo distinguir a los locos del resto de los cuerpos ociosos? Foucault recuerda que la psiquiatría todavía no había surgido, y que la medicina carecía de medios para diagnosticar una enfermedad mental. Al contrario: fue a través de la evolución de este Gran Encierro que la medicina comenzó a encontrar modos de definir la locura.

La locura, cuya voz el Renacimiento había liberado, va a ser reducida al silencio por la época clásica.

Historia de la locura

El procedimiento fue relativamente simple: en el momento en que la crisis económica cedía, se liberaba a todo aquel que estuviese dispuesto a enmendarse y trabajar, a adoptar la moral y las costumbres burguesas. Los pervertidos juraron trabajar, los delincuentes afirmaron y prometieron que trabajarían si los liberaban: «El prisionero que pueda y que quiera trabajar será liberado: no tanto porque sea de nuevo útil a la sociedad, sino porque se ha suscrito nuevamente al gran pacto ético de la existencia humana». Los libertinos,

del mismo modo, fueron liberados. Y, de esta forma, todos los colectivos ociosos capaces de utilizar la razón al compás de las nuevas exigencias sociales ganaron la libertad bajo la promesa de corregirse.

El Hospital General se despobló de internos dispuestos a resocializarse, y comenzó a albergar tan solo a enfermos. Entre estos, un grupo era especialmente problemático: el de aquellos que no sufrían enfermedades físicas, que no atendían a razones y cuya incapacidad parecía ser una cuestión mental.

Este grupo lo formaban los locos, que fueron confinados y sometidos a encierros y castigos durísimos, inhumanos, bestiales. Y la medicina, que centró paulatinamente su atención sobre ellos, comenzó a interrogarse sobre el estatuto exacto de su enfermedad. Progresivamente, la figura del médico-psiquiatra fue cobrando mayor importancia como encargada de preservar el orden moral, social, científico, institucional y terapéutico. En definitiva, el psiquiatra pasó a ser el encargado de velar por la normalidad.

El nacimiento de la psiquiatría como ciencia y la «humanización» de sus métodos y tratamientos hay que buscarlos en la labor de médicos como Philippe Pinel (1745-1826), el primero en establecer una clasificación de las enfermedades mentales, y Daniel Hack Tuke (1827-1895), perteneciente a la comunidad religiosa de los cuáqueros. A partir de su labor y sus nuevos métodos para el tratamiento de los «locos», la enfermedad mental sufrió un lento proceso de positivización, es decir, la medicina fue definiendo poco a poco qué era estar loco. Y, a medida que iba hallando su positividad, sus métodos se volvieron menos bárbaros, hasta el punto de que Pinel prohibió el encadenamiento de los locos en el hospital Bicêtre (la sección para hombres de la Salpêtrière). Esta liberación de los encadenados supuso un nuevo paso en la formación histórica de la locura: el paso de la edad clásica a la época moderna.

Es evidente que los locos no siguen las normas. Lo primero que aprendió la medicina sobre la enfermedad mental durante el Gran Encierro fue que los locos no atendían a reglas específicas ni a normas abstractas, ya fuesen morales, sociales, etc. De ahí su encierro y encadenamiento. Pinel y Tuke intentaron, más que curar la locura, que el loco fuera capaz de aceptar las normas necesarias para que le fuese posible vivir en sociedad. Y, para lograrlo, la razón del psiquiatra debía imponerse a las palabras sin sentido del loco. La razón debía vencer al delirio. Años más tarde, en su curso del Collège de France de 1973, *El poder psiquiátrico*, Foucault utilizó una metáfora que ejemplifica esa lucha agonística entre la palabra del loco y la del psiquiatra. Se trataba de la locura del rey Jorge. A finales del siglo XVIII, el rey de Inglaterra Jorge III comenzó a experimentar episodios cada vez más manifiestos de demencia, hasta el punto de que, durante su enfermedad, fue sustituido de sus funciones por la regencia de su hijo. El tratamiento al que fue sometido ejemplifica la lucha entre el delirio y la palabra médica. Francis Willis, el médico y sacerdote que lo trató, empleó una terapia que consistía en despojarlo de todo su poder real, confinarlo en una recámara acolchada y reducirlo a través de una camisa de fuerza. La coerción empleada con el rey Jorge consistió en arrebatarle su soberanía y, por medio de castigos, someterlo para convertirlo en un sujeto dócil y obediente.

La locura de la época moderna, por lo tanto, fue definida por Foucault no como el triunfo de la medicina sobre la ignorancia médica anterior, sino como el triunfo de la psiquiatría sobre el delirio del enfermo. Las palabras del loco ya no tienen sentido por sí mismas. Tan solo afirman una cosa: la propia locura, que debe ser tratada sometiéndola a normas.

Por ello la enfermedad mental comenzó a definirse como un delirio, como una lógica delirante que el sujeto sigue hasta sus últimas consecuencias. Si un sujeto afirma estar muerto, no está necesariamente loco. Pero si es consecuente con su afirmación y no come ni duerme, entonces su actitud será consecuente con su delirio y padecerá una enfermedad mental que deberá ser tratada. Sin embargo, esta definición de la locura como delirio por parte de la psiquiatría moderna encierra una contradicción que Foucault analizó en las páginas finales de su obra y que se expresa en las manifestaciones de cierto tipo de locos: los artistas geniales como Friedrich Hölderlin, Gérard de Nerval, Friedrich Nietzsche, Antonin Artaud o Vincent van Gogh, que cuestionaron la idea psiquiátrica de «delirio» al realizar, desde la locura, obras de arte con profundo sentido. Utilizando elementos delirantes (palabras, trazos y colores) pero geniales, lograron producir monumentos culturales de primer orden que la psiquiatría no era capaz de comprender, quedando así las obras del genio como secretos inaprensibles para esa ciencia médica que pretende fiscalizar al ser humano en su totalidad. Cuando hay obra de arte, nos dijo Foucault, no hay locura: la locura es la ausencia de obra. Y esas obras ponían en jaque las verdades supuestamente científicas de la psiquiatría porque vencían al intento psiquiátrico de reducirlas al sinsentido.

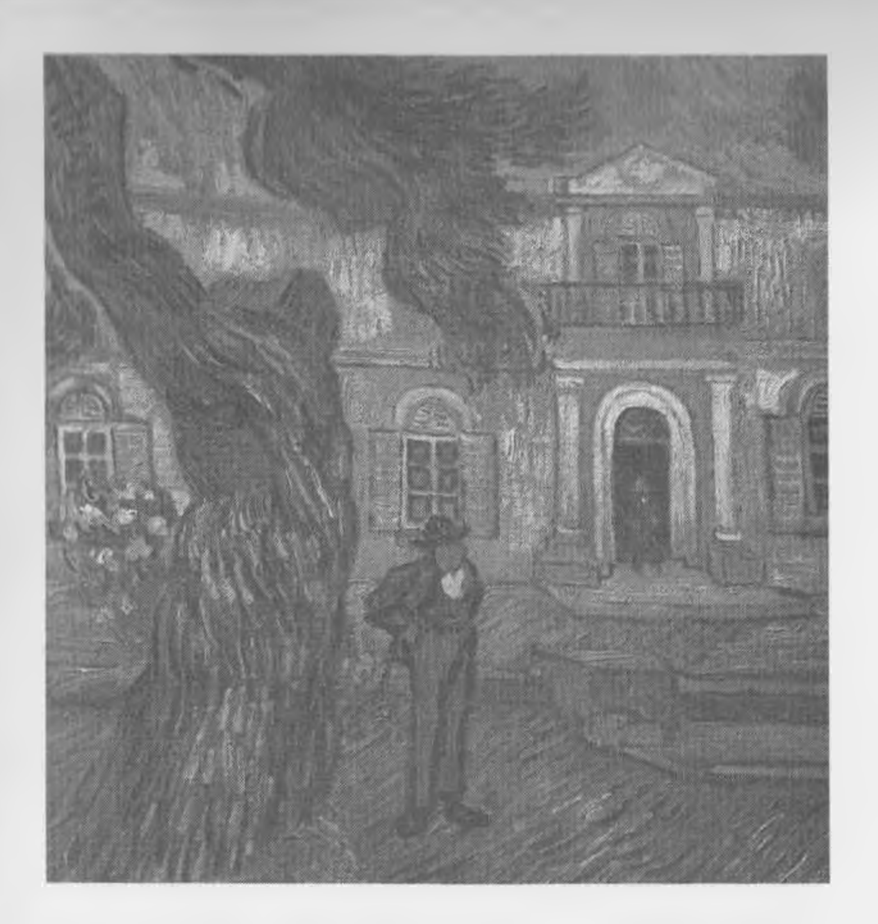
Volviendo al nacimiento de la psiquiatría, en la época moderna apareció un nuevo modo de terapia, ya que dejaron de ser útiles los castigos físicos salvajes y los encadenamientos de los locos. Philippe Pinel fue uno de los máximos representantes de este movimiento psiquiátrico consistente en humanizar a los pacientes, concederles cierta libertad, tratarlos de un modo más respetuoso. Porque los locos, desde el momento en que la psicología y la psiquiatría comenzaron a definir la enfermedad mental como «delirio», se convir-

tieron en pacientes, en sujetos sometidos a la disciplina y al saber médico y, por tanto, susceptibles de curación. Cuando el loco pasa a ser un enfermo, es necesario tratarle como tal.

Sin embargo, Foucault no presenta este cambio de actitud con respecto al loco como un progreso de la ciencia que debía conducir a una situación más racional y humanista. Para el filósofo, el nacimiento de la psiquiatría y la actitud de Pinel tienen que ver con dos elementos clave del mundo contemporáneo: la creación de la institución psiquiátrica como órgano encargado de la normalización de la población y la creación de un saber médico que reduce al ser humano y su experiencia al estatuto de cosa. Tal como afirma en su obra, «la posibilidad para el hombre de estar loco y la posibilidad de ser objeto se unen a finales del siglo XVIII, y este encuentro da nacimiento a la vez a los postulados de la psiquiatría positiva y a los temas de una ciencia objetiva del hombre».

En primer lugar, las normas. Es tarea del psiquiatra «normalizar» al enfermo, convencerlo de que acepte despojarse de sus verdades delirantes para acatar las normas. Y el primer paso para lograrlo es que el loco reconozca su locura, que sea consciente de que sus verdades no son más que delirios. Lograr que el enfermo se defina como loco es ya dominarlo, hacerle sentir que su delirio es un error que es preciso corregir. El antiguo loco de la edad clásica era libre de ser loco. El enfermo mental moderno es obligado a vivir en la angustia de saberse anormal bajo el dominio del miedo, la vigilancia, la humillación y el juicio constante.

La locura, entonces, fue definida por la psiquiatría como una anormalidad a corregir. Para ello, se constituyó un tipo de saber médico que se debía encargar de clasificar al ser humano utilizando el criterio de la normalidad. ¿Qué es el ser humano? Es el ser humano normal, el que sigue las normas. Y la psiquiatría fue una de las primeras ciencias humanas



ENTRE LA LOCURA Y EL GENIO

Vincent van Gogh es uno de los personajes «geniales», junto con otros como Hölderlin, Nerval, Nietzsche y Artaud, a los que Michel Foucault alude para poner en evidencia la contradicción en que incurre el poder psiquiátrico al definir el delirio como locura: ¿podemos calificar como simples locos a aquellos que a través de sus delirios logran producir obras artísticas o culturales de alcance universal? Van Gogh, que decidió internarse voluntariamente durante más de un año en el hospital mental Saint-Paul-de-Mausole, pintó allí una de sus series temáticas más célebres, a la que pertenece este óleo de 1889, *Pins avec figure dans le jardin de l'hôpital Saint-Paul.*

que se ocuparon de convertir al ser humano en un objeto delimitado por las prácticas consideradas como normales. El ser humano pleno es aquel que ya se ha corregido de todas sus anormalidades y desviaciones, el que se mantiene dentro de los límites considerados como normales. La psiquiatría se convirtió así en la ciencia médica encargada de informar del momento en que se superan los límites y el ser humano pasa a ser anormal; es decir, de informar de un hecho con consecuencias «antropológicas». Si la locura es el saber delirante de la propia soberanía —hacer lo que uno quiera sin ni siquiera el límite de lo razonable—, la psiquiatría es el modo de anular tanto el delirio como la propia soberanía a través de una operación doble del saber: normalizar la conducta y definir al ser humano. De ahí que resulten consecuentes los posteriores análisis que Foucault realizó con sus siguientes obras: análisis de la objetivación del ser humano (del saber de las ciencias humanas) y análisis de la normalización (del poder disciplinario); análisis, en definitiva, de las verdades que constituyen los cimientos de las ciencias humanas y de las prácticas que forjaron la definición del ser humano.

FOUCAULT Y LA LUCHA ANTIPSIQUIÁTRICA

Con su *Historia de la locura*, Foucault llevó la enfermedad mental hasta el terreno de lo filosófico e, incluso, de lo político, pues trató de dar voz a los locos, que hasta entonces habían sido silenciados. Las consecuencias de su obra marcaron profundamente su propia labor teórica pero, además, tuvieron hondas implicaciones en las luchas políticas y teóricas de su tiempo. Aunque es cierto que en el año de su publicación no tuvo una repercusión importante —tan solo tuvo buena acogida en determinados círculos—, fue durante los últimos

años sesenta y el comienzo de la década de los setenta cuando *Historia de la locura* fue fundamental en la lucha de la corriente antipsiquiátrica. La antipsiquiatría consistió en un movimiento crítico extendido por diversos países (Maud Mannoni en Francia; Franco Basaglia en Italia; Thomas Szasz y Erving Goffman en Estados Unidos; Ronald D. Laing y David Cooper en Inglaterra) de denuncia de las prácticas y teorías psiquiátricas tradicionales. Se utilizaba a la psiquiatría tradicional como una herramienta de control social en vez de considerarla como una rama de la medicina. Las denuncias y críticas de los métodos de la psiquiatría fueron lanzadas por los mismos psiquiatras debido al tratamiento, en muchos casos bárbaro, que los enfermos mentales recibían en los hospitales psiquiátricos, que en realidad no eran sino fábricas de enfermos incurables. Pero las críticas también estaban orientadas hacia la autoridad de los psiquiatras y hacia la arbitrariedad de la clasificación y las sintomatologías de las enfermedades mentales que establecía el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* o *DSM*), publicado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría y que, todavía hoy, establece las pautas para el diagnóstico de la enfermedad mental. La homosexualidad, por ejemplo, figuró en este manual como enfermedad hasta 1973. La antipsiquiatría surgió, entonces, como un método de crítica frente a la autoridad y la represión, pero también de ensayo de otros tratamientos, como por ejemplo los aplicados en Turín por Franco Basaglia en sus comunidades terapéuticas, sin muros ni encierros, en las que se subvirtieron las terapias, los roles y las relaciones de poder. En este contexto, *Historia de la locura* (publicada en inglés en 1965) tuvo una acogida inmediata dentro del movimiento político de la lucha contra la práctica terapéutica en los hospitales psiquiátricos y la autoridad de los psiquiatras. Se ha señalado que la lectura

antipsiquiátrica de la obra dista mucho de la concepción histórica y romántica de la locura que inspiró a Foucault en 1961, pero en cualquier caso el mismo autor promovió y aceptó tal lectura en textos posteriores, en conferencias y mesas redondas con Laing, Cooper y Basaglia, insistiendo en el punto crucial que unía sus prácticas teóricas: la lucha contra el poder psiquiátrico en todas sus formas.

CAPÍTULO 2

PENSAR EL ORDEN: UNA HISTORIA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Para Foucault, el hombre es un invento reciente y está próxima su desaparición, lo cual implica un nuevo método que no se base en el sujeto sino en los sistemas discursivos y, al mismo tiempo, una perspectiva antihumanista a la hora de pensar las relaciones entre el hombre y el saber.

Tras varios años ocupando puestos de lector en Suecia, Polonia y Alemania, en 1960 Foucault consiguió un puesto de profesor adjunto y, dos años más tarde, de profesor titular, en la cátedra de filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrand. Hasta 1966 realizó todas las semanas el viaje de ida y vuelta para impartir sus clases de psicología y psicopatología, que finalmente le permitieron afincarse en París. El filósofo francés dejó de ser el hombre atormentado por sus demonios internos para reconciliarse consigo mismo. Con la apariencia de un dandy parisino a los ojos de la universidad de provincias; seguro de sí mismo, vio cómo sus cursos de psicología general eran seguidos con entusiasmo por el alumnado. Poco a poco, su tesis sobre la locura fue calando y deslumbrando en el mundo intelectual francés, hasta el punto de recibir en esta época varios encargos para continuar su investigación. Ninguno fructificó. No publicó sus trabajos hasta 1963 momento en el que salieron a la luz dos libros que, en apariencia, nada tenían que ver entre sí, ni siquiera con las preocupaciones que hasta entonces lo habían

asediado: *Raymond Roussel* y *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. El primero versaba sobre una temática eminentemente literaria, acerca de la obra y el tipo de lenguaje del dramaturgo, músico y poeta francés cuyo nombre da título a la obra, y que influyó en los surrealistas. El segundo era un estudio del modo en que la medicina se constituyó como ciencia clínica a partir del siglo XVII. Nada sobre la locura, nada sobre personajes furiosos que cuestionaban las normas sociales, nada sobre el estruendo provocado por la violencia ejercida contra los excluidos. En lugar de ello, aparecieron los frutos de una reflexión literaria sobre el lenguaje y una reflexión sobre los discursos que hicieron posible el nacimiento de la medicina moderna. La relación entre ambas obras y sus anteriores preocupaciones es una cuestión compleja que deberá resolverse para entender por qué, a partir de 1963, Foucault comenzó un análisis del orden y del lenguaje que lo llevó a escribir *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966), convirtiéndose así en uno de los máximos representantes de una nueva filosofía que comenzaba a cuestionar las llamadas ciencias humanas, bajo la bandera de la célebre frase: «El hombre ha muerto».

CÓMO ORDENAR EL MUNDO

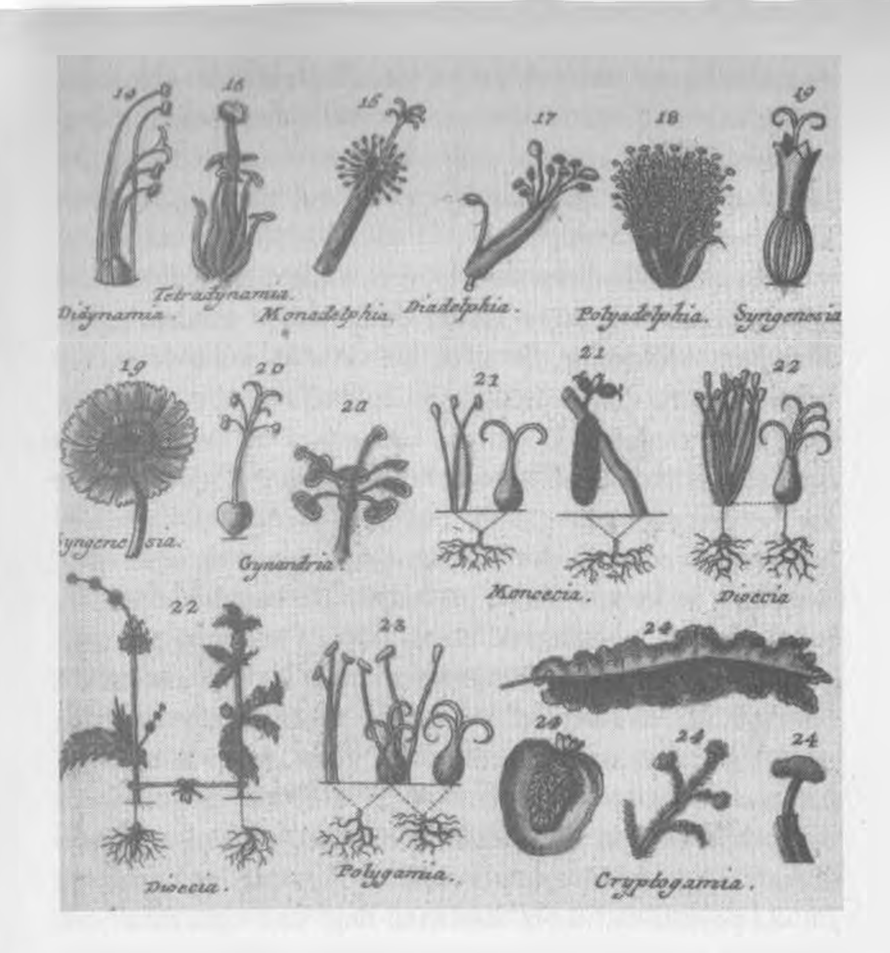
Encontrar un criterio válido para ordenar el mundo es un problema filosófico tan complejo y profundo que, desde Kant, ha puesto en jaque a todos los sistemas filosóficos modernos que pretendían dar cuenta de la realidad. Algo tan sencillo como encontrar un criterio válido para ordenar una biblioteca podría llevar a la desesperación intelectual. ¿Qué criterio es el verdadero, el válido, el que debe seguirse? Se

pueden ordenar los libros de una biblioteca alfabéticamente, cronológicamente, temáticamente, incluso por criterios de semejanza entre los libros: editorial, tamaño, color, antigüedad, valor... Pero resulta imposible encontrar un criterio universal y verdadero que deba ser aplicado en todos los casos. Lo que nos llevaría a reconocer que lo único que podemos hacer es clasificar los diferentes modos posibles que existen de ordenar la biblioteca de una determinada época.

La pregunta que Foucault planteaba en la *Historia de la locura* tenía que ver con el modo en que la sociedad se enfrentaba a la posibilidad del desorden, ejemplificado en la locura. Para ello, se analizaban las implicaciones de las ciencias psiquiátricas y las prácticas efectivas de encierro. Las teorías y prácticas en los hospitales se retroalimentaban, conformando una idea precisa de normalidad. Ahora bien, profundizando en el modo en que cada época concibe un orden, Foucault se dio cuenta de que «los ámbitos discursivos no pertenecían siempre a estructuras comunes a sus ámbitos prácticos e institucionales y que, al contrario, obedecían a estructuras comunes a otros ámbitos epistemológicos, que había como una especie de isomorfismo de los discursos de una época determinada». Es decir, que por más que se analizase el modo en que se normaliza lo extravagante, quedaría siempre por contestar la pregunta acerca de «qué orden sigue lo normal» o, más exactamente, «a qué obedece la normalidad». Este ámbito de lo normal es, para el pensador francés, un reflejo de la estructura del orden social de una época. Si se considera que el orden «normal» para una biblioteca es el alfabético, esa consideración tendrá que ver con una estructura más profunda, con un código de orden que permanece conectado con todo un modo de comprensión de una época, un modo impensable en otras épocas.

La tarea a la que Foucault se encomendó durante los primeros años de la década de 1960 fue la de investigar las raíces del orden, es decir, analizar la forma en que se fundamentan los diferentes modos de clasificar el mundo, averiguar qué tienen en común y en qué se basa ese isomorfismo. Dado que no todas las maneras de clasificar mantenían con el terreno de los hechos la misma relación que, por ejemplo, la psiquiatría, era necesario profundizar en aquellos discursos que, como el hecho de ordenar una biblioteca, parecían no obedecer a nada ni a nadie pero que, sin embargo, tenían pautas comunes. Ahora bien, ¿dónde buscar el fundamento en el que se apoya el orden de una época? ¿En la religión?¿En la matemática? ¿En la mente humana? Todo aquello que se decía durante una época participaba del orden de dicha época, con lo que resultaba complicado decidir qué elemento funcionaba como criterio de orden. Ante estas cuestiones, Foucault comenzó a interrogarse acerca del nacimiento de ese orden, pero no buscando una instancia explicativa del mismo, sino apuntando al lugar en el cual se inscribe su nacimiento: el lenguaje.

De ahí que sus dos primeras obras tras *Historia de la locura* sean *Raymond Roussel* y *El nacimiento de la clínica.* Ambas pueden leerse como un modo de interrogar dos órdenes posibles del lenguaje: el literario y el científico. Por un lado, Raymond Roussel, apenas conocido, muestra en su obra *Cómo escribí algunos de mis libros* un método extravagante de escritura que, según Foucault, demuestra que la esencia del discurso literario es la puesta en entredicho de cualquier orden, ya que ofrece la experiencia desnuda y profunda de un lenguaje siempre abierto, sostenido en un vacío, en permanente juego superficial de espejos. Por otro lado, investigar el nacimiento de la medicina clínica le permite al filósofo sondear el modo en que el discurso médico va formándose



ORDENAR EL MUNDO

Carl von Linneo y su *Systema naturae* (arriba, una página de la edición londinense de 1785) fueron una de las fuentes en las que se basó Foucault para llevar a cabo la tarea teórica que se había propuesto: investigar las raíces del orden, es decir, analizar los distintos modos de clasificar el mundo. La botánica de Linneo, la clasificación de todas las plantas conocidas, fue la ciencia natural más importante de su época, ya que permitió una correspondencia directa entre el orden del discurso y el orden natural, pues permitía identificar, nombrar y catalogar todos los ejemplares del reino vegetal, y reflejar de este modo el orden exacto de una parte del mundo a través de las palabras.

en paralelo con otros discursos científicos afines —biología, botánica, anatomía comparada—, revelando así una profunda convergencia entre el orden que van mostrando los discursos científicos del siglo XVIII y XIX, que tienen por objeto al ser humano.

Es la reflexión literaria (que Foucault desarrolló en los años sesenta con otros textos dedicados a autores como Blanchot, Hölderlin, Bataille, Klossowski, Julio Verne...) la que mostró que la esencia del lenguaje es un vacío esencial que pertenece a la muerte. La esencia del lenguaje es la muerte, y el orden del lenguaje no es más que el modo en que los discursos intentan poblar ese vacío esencial del morir. Si la literatura certifica que el lenguaje proviene de la muerte, la ciencia se levanta como un intento de comprenderla, de habitarla, de poblarla con enunciados y palabras que articulen un orden social del que participan los discursos de la época. En *El nacimiento de la clínica* afirma que la medicina moderna, tal y como aparece en el siglo XIX en la obra del biólogo y médico Xavier Bichat (1771-1802), es un intento de comprender la vida desde la muerte y, como analiza el filósofo Miguel Morey en *Lectura de Foucault*, una apertura de «la posibilidad de la medicina bajo su forma moderna, haciendo accesible el hombre al dominio positivo del saber, aun cuando sea a costa de asumir que es una negatividad radical lo que secretamente le constituye como tal: su propia muerte».

Así pues, el análisis foucaultiano del orden tiene su origen en la reflexión literaria, que muestra el modo en que la experiencia del lenguaje se levanta sobre un vacío, la propia muerte, que intentan paliar los discursos haciéndolo habitable por medio de un orden determinado que se extiende a los saberes de una época. A partir de estas consideraciones fundamentales, Foucault emprendió la tarea de investigar

cómo los saberes de una época articulaban sus palabras tejiendo redes —clasificaciones— que les permitiesen caminar sobre el vacío esencial del lenguaje. Analizó el orden que se traslucía en cada una de las grandes épocas y su articulación concreta en las ciencias humanas. Para ello, se hizo necesario ensayar un método que permitiese alejarse del presente y reconstruir, con los restos de otras épocas, el nacimiento del orden imperante, casi como si se tratase de una labor arqueológica.

ARQUEOLOGÍA Y *EPISTEME*

Las palabras y las cosas se convirtió en un éxito de ventas sorprendente. La primera edición de tres mil ejemplares se agotó en tres meses; la segunda, en dos. El buen ritmo continuó durante los años 1967 y 1968, logrando unas cifras de ventas, reseñas, publicidad y repercusión poco habituales en las obras filosóficas y de ciencias humanas. Alcanzó un éxito que encumbró a Foucault como el representante de la nueva filosofía que iba abriéndose paso al compás de una nueva época. Pero también constituyó un éxito social y mediático propiciado por el modo en que el autor finaliza el libro: profetizando la muerte del hombre. Esta repercusión implicó, también, un sinnúmero de malentendidos, de lecturas disparatadas y ataques que obligaron a Foucault a salir a la palestra pública, a conceder entrevistas, pronunciar conferencias, escribir artículos: en definitiva, a explicarse. Michel Foucault, un profesor de provincias apenas conocido en los círculos intelectuales parisinos excepto por un puñado de amigos y compañeros, se convirtió en el centro mediático de un torbellino que veía a la corriente filosófica estructuralista, con la que Foucault simpatizaba, bien como el germen

nefasto de una nueva época oscura o bien como la aurora de un nuevo pensamiento. Tanto marxistas como católicos, tanto el filósofo Jean-Paul Sartre como el cineasta Jean-Luc Godard utilizaron *Las palabras y las cosas* como blanco de sus ataques a un conservadurismo hedonista que, según ellos, se estaba apoderando de la sociedad francesa. Precisamente, el éxito del libro representaba la prueba de esta especie de deriva catastrófica. Los ataques fueron violentos, pero, al mismo tiempo, hubo críticas positivas, como las de los filósofos François Châtelet o Gilles Deleuze, que saludaron con entusiasmo aquel nuevo modo de encarar las cosas.

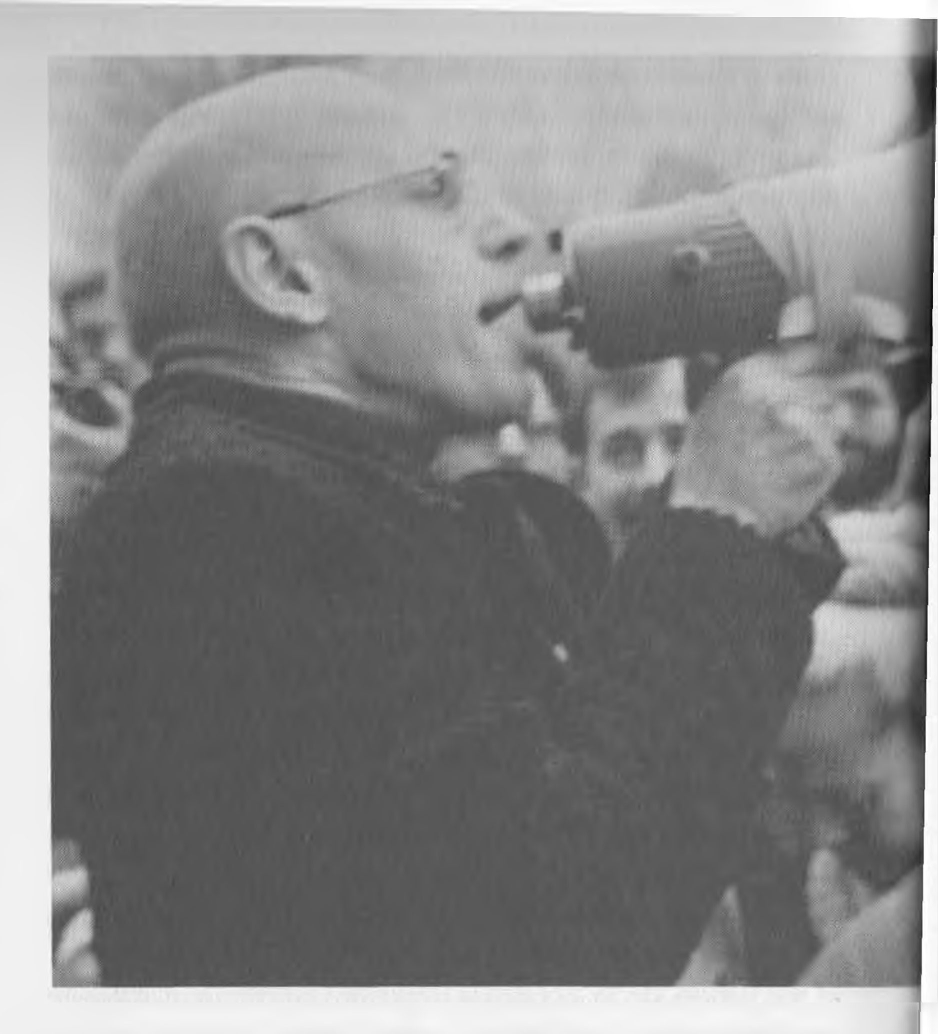
Todavía hoy sorprende el éxito de *Las palabras y las cosas*. Máxime cuando es una de las obras más complejas de la trayectoria de Foucault, de una dificultad conceptual notable y escrita con un lenguaje barroco, brillante y poético pero, al mismo tiempo, plagada de conceptos pertenecientes a la historia de la ciencia, a la economía, a la psicología o a la biología. Quizás dicho éxito no fuese más que un reflejo del propio ambiente intelectual francés, como apunta el filósofo e historiador Didier Eribon. Un ambiente, por una parte, hastiado de las eternas disputas entre marxismo, cristianismo y existencialismo y, por otra, sacudido por los libros de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), el antropólogo estructuralista que intentaba reemplazar la importancia del ser humano por la de la noción de estructura. El incipiente estructuralismo, un movimiento basado en la idea de que era necesaria una comprensión sistemática y formal de la realidad —una visión que se iba imponiendo en ciertos ambientes—, se proclamó antihumanista debido a su negativa a pensar manteniendo al ser humano en el centro de su mirada. Para muchos, el libro de Foucault fue, precisamente, la nueva filosofía que desde los círculos estructuralistas se decía que había que poner en práctica: un pensamiento que no tuviese al hombre como

centro y como objetivo. De hecho, su posición antihumanista es tan beligerante que en cierto sentido justifica el revuelo y las polémicas levantados. Sirva de muestra el ataque contundente que se lanza contra el humanismo:

> A todos aquellos que quieren aún hablar del hombre, de su reino y de su liberación, a todos los que aún plantean cuestiones sobre lo que es el hombre en su esencia, [...] que no quieren pensar sin pensar inmediatamente que es el hombre quien piensa, a todas esas formas de reflexión torcidas y deformadas, solo cabe oponer una risa filosófica... es decir, en cierto modo, silenciosa.

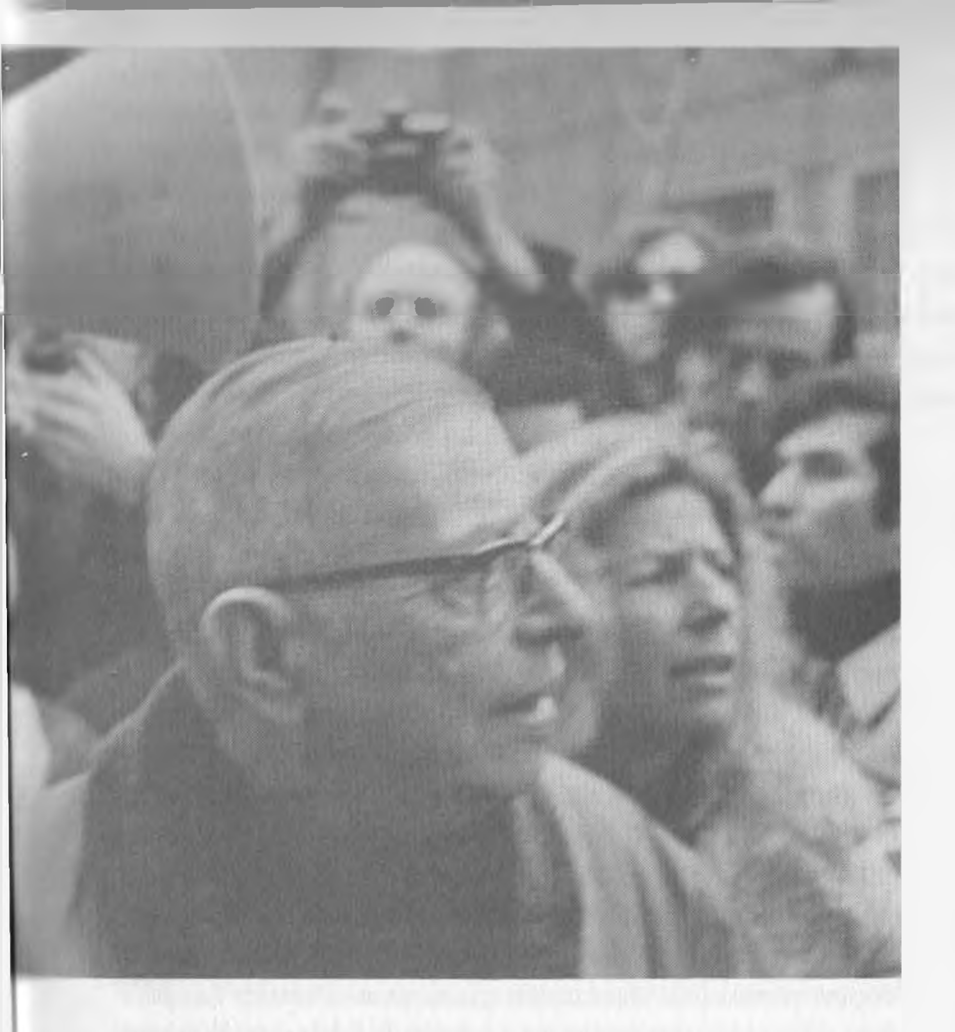
Las palabras y las cosas fue una obra que, más allá de los debates generados, pretendió realizar un análisis de los diferentes modos en que se ordenan los discursos culturales a lo largo de la historia. Su manera de analizarlos tenía unas implicaciones tremendas en el presente de Foucault. La polémica que produjo se entiende, también, por las críticas veladas que la tarea arqueológica lanza contra las ideologías —particularmente el marxismo— y sus productos culturales, proponiendo otro modo de pensar más allá de la historia marxista y el sujeto.

Huyendo de la conocida posición teórica que consiste en contemplar al ser humano y sus logros teóricos actuales como una larga evolución que implica que el presente se encuentre más cerca de la verdad, Foucault rompe la continuidad histórica de los saberes e intenta comprender, como un arqueólogo, el orden que implica lo que dice, renunciando a reconstrucciones históricas. Frente, por ejemplo, a las historias míticas de los médicos que, arriesgando la vida frente al oscurantismo religioso, deciden hacer una autopsia para que la ciencia avance, Foucault muestra que las autopsias no



FOUCAULT Y SARTRE, UNA RELACIÓN POLÉMICA

Las trayectorias intelectual y política de Michel Foucault y Jean-Paul Sartre aparecen entremezcladas e incluso fundidas en más de una ocasión: la imagen de arriba, en la que ambos encabezan una manifestación de protesta de los obreros de Renault, en febrero de 1971, es una perfecta muestra de su compromiso común de resistencia ante el poder. En el campo de la teoría, sin embargo, sus discrepancias fueron notorias. La más célebre de sus polémicas se produjo entre 1966 y 1968 con motivo de la publicación de *Las palabras y las*



cosas: para Sartre la filosofía representada por Foucault, al no pensar históricamente la realidad, era una filosofía que no explicaba el porqué de los acontecimientos, un pensamiento burgués que llevaba a la inacción política. Para Foucault, en cambio, Sartre era un personaje de otra época, anacrónico, que no comprendía los retos teóricos y políticos del presente. Pese a estas discrepancias públicas, después del Mayo del 68 ambos filósofos siguieron colaborando, convertidos en símbolos y figuras clave de la izquierda francesa.

solo eran practicadas desde el siglo XIII con normalidad, sino que la medicina solamente las comenzó a utilizar, siglos más tarde, cuando le fueron útiles para sus intereses teóricos.

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento.

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Cada época, afirma, posee sus propios modos de hacer las cosas, de comprenderlas y, sobre todo, de decirlas. Y a eso es a lo que se apunta: al modo de decir las cosas. Pues dependiendo de cómo se presenten las relaciones entre las palabras y las cosas —lo que se dice y lo que hay—, el orden de una época se definirá de un modo u otro. De hecho, Foucault entiende que cada época posee un orden propio que engloba todo lo que puede ser dicho en el ámbito de la ciencia. A ese orden propio de cada época lo llamará «episteme», un concepto clave, heredado de Bachelard y Althusser, que no fue convenientemente definido en esta obra, lo que implicó numerosas críticas e intentos de aproximación con otros autores que lo utilizaron en diferente sentido.

A la hora de hablar del concepto de «episteme» es necesario indicar que posteriormente Foucault lo abandonó, definiendo mejor su dominio de análisis mediante otros conceptos como el de «formación discursiva». Pero en *Las palabras y las cosas*, por «episteme» entiende las reglas de formación que posibilitan los discursos que conforman tanto los diferentes saberes como las relaciones existentes entre las distintas disciplinas. Es el orden subyacente a toda ciencia, que se confundirá en numerosas ocasiones. Más tarde, en *La arqueología del saber*, matizará el concepto:

> La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que atraviesa las ciencias más diversas, que ma-

nifestaría la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu, de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias, cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas.

De este modo, para descubrir el orden que subyace en los discursos de una época, es necesario analizar la episteme de esa época, es decir, las relaciones entre las ciencias. Y, para poner en práctica este análisis Foucault utilizó un método llamado «arqueología». El subtítulo de *Las palabras y las cosas* no es otro que «Una arqueología de las ciencias humanas» y, por lo tanto, guarda una profunda relación con el método utilizado, porque la episteme de una época no puede ser analizada con un método filosófico clásico. Se necesita, según Foucault, una atención especial a los documentos y a los rastros de la época y, además, un ejercicio de contención para deshumanizar el pensamiento, para despojarlo de antropocentrismos y continuidades históricas. De hecho, el método a seguir se llamó arqueología porque era muy semejante al del arqueólogo: no atender a lo que se dice de una época dada, no atender a aquello que la historia afirma, sino interrogar las pistas, las ruinas y los textos, y buscar en ellos el sentido profundo que marcaba el horizonte de lo pensable —episteme— en la época en cuestión. Las tareas del arqueólogo y del historiador tienen puntos en común, pero la diferencia esencial es que el arqueólogo no intenta dotar de sentido sus descubrimientos, no busca un progreso o una evolución que le ofrezca el porqué de los acontecimientos. Mientras el historiador intenta comprender el pasado como una serie de acciones humanas que desembocan en el presente en el que los sujetos tienen un papel predominante, el arqueólogo intenta situarse en una región neutra y prestar oídos solamente a las ruinas, que constituyen sus únicas ba-

zas, sus únicas cartas: en la arqueología no hay historia, no poseen importancia los sujetos particulares, sino que existen tan solo análisis discontinuos de realidades discursivas y anónimas.

Precisamente esa es la tarea arqueológica de *Las palabras y las cosas*, un texto en el que Foucault diferencia entre dos grandes rupturas en la episteme occidental: la que inaugura la época clásica (mediados del siglo XVII) y la que, en el siglo XIX, marca el inicio de la modernidad. Con lo que se podría hablar de tres grandes epistemes o regularidades, es decir, tres grandes órdenes del saber, que constituyen el cuerpo del análisis del texto: episteme renacentista (hasta el siglo XVII), en la que los códigos del saber están ordenados de acuerdo con el criterio de semejanza; episteme clásica (siglos XVII-XVIII), en la que los códigos del saber están ordenados de acuerdo con el criterio de representación; episteme en el siglo XIX, en la que los códigos del saber están ordenados de acuerdo con el criterio de las ciencias humanas.

EL NACIMIENTO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Las palabras y las cosas comienza con un brillante texto sobre el juego de miradas y representaciones que Velázquez transmite en *Las meninas*. Miradas huidizas y encontradas, líneas que trazan el recorrido de lo que, para Foucault, correspondería al modo clásico de entender el mundo, es decir, a la episteme clásica. *Las meninas*, con su juego de miradas, propone una composición del cuadro en la que el centro de todo es un personaje ausente: el rey. Para Foucault, este modo de presentar el mundo rompe con la episteme anterior, la renacentista, proponiendo otro modo diferente de orden basado en un *a priori* histórico: la representación.

Ahora bien, ¿en qué se diferencia el orden de *Las meninas* o del *Quijote* del orden renacentista?

Hasta el siglo XVI, durante el Renacimiento, el orden del mundo quedaba establecido en torno a las relaciones de semejanza. El mundo entero estaba íntimamente conectado mediante relaciones internas de semejanza: emulación, analogía o simpatía. La naturaleza entera se comunica secretamente, hasta el punto de que determinadas plantas como el acónito recuerdan al ojo, las plantas son análogas a los animales, el rostro humano es una emulación del cielo y los siete planetas. Los saberes que dan cuenta del mundo renacentista participan de este modo de conocimiento e intentan expresar la estructura interna de semejanza que encierra el mundo. Dice Foucault en *Las palabras y las cosas*:

> Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no cuenta otra cosa sino la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, no es diferente a su semejanza. Y esta solo aparece en la red de los signos que de un cabo a otro recorre el mundo.

El lenguaje es un comentario del gran libro del mundo que ya está escrito, y era Dios quien aseguraba la identidad entre palabra y mundo.

El universo renacentista es, por lo tanto, un gran libro sagrado que el saber trata de interpretar. Todo está estructurado con arreglo a un orden interno y las estrategias de conocimiento pasan por descifrar las conexiones íntimas de semejanza del mundo por medio de la *divinatio*, que hace hablar a la naturaleza, y la *eruditio*, que busca la claridad de la palabra. Palabra y mundo, palabras y cosas pertenecen al mismo universo legible que debe ser interpretado sin des-

canso. Un universo, el renacentista, del que el *Quijote* huirá rompiendo la episteme renacentista y propiciando al paso a la episteme clásica de *Las meninas*.

La ruptura con el Renacimiento fue debida, para Foucault, a la pérdida de identidad entre el lenguaje y el mundo. Las palabras y las cosas ya no son lo mismo, sino que las palabras, a partir del siglo XVII, comienzan a mantener una relación de representación con el mundo. Como afirma Miguel Morey en la obra anteriormente citada: «Foucault coloca como emblema del paso del Renacimiento al clasicismo a un loco ilustre (¿acaso no decíamos anteriormente que el clasicismo inventa la locura?): Don Quijote». Efectivamente, Don Quijote representa un desplazamiento radical, el conflicto entre un mundo renacentista —el de las semejanzas del *Quijote*— y un mundo nuevo en el cual Don Quijote tiene sentido únicamente como una representación, como una novela. Don Quijote solo encaja en el mundo de la episteme clásica como una ficción, o como una locura: la locura de aquellos que no pueden ser representados de otro modo en el nuevo orden.

Según Foucault, Velázquez, con *Las meninas*, ejemplifica esa representación, que se funda sobre algo ausente. Precisamente, se representa algo que no está presente, que se trae a colación a través de la palabra. Con lo que el lenguaje ya no tratará de expresar las relaciones íntimas de las palabras y las cosas, sino que se bastará a sí mismo para decir —representar— el mundo, con lo que la relación del significante y lo significado no va a estar asegurada por ningún intermediario. De este modo, el signo que representaba el mundo comenzó a hablar —tal y como se afirmó en el famoso manual de lógica cartesiana, la *Lógica de Port-Royal* (1662)— de dos cosas al mismo tiempo: lo representado y su propio carácter representativo.



Las meninas de Velázquez (1656), una de las obras cumbre de la pintura de todos los tiempos, que puede verse sobre estas líneas, es la herramienta utilizada por Foucault para representar metafóricamente el paso de la episteme renacentista a la clásica. En el cuadro se hacen presentes dos espacios: uno visible (lo que vemos) y otro invisible (todo lo que, desde fuera de la composición, nos influye). Tal como afirma Foucault: «Nos vemos vistos por el pintor, hechos visibles a sus ojos por la misma luz que nos hace verlo».

La novedad de esta representación fue vital a la hora de organizar el saber científico de la época. Esta nueva configuración rige los saberes principales del siglo XVII: gramática general, historia natural y análisis de las riquezas. A lo largo de las páginas de *Las palabras y las cosas* desfilan los argumentos que le sirven a Foucault para fundamentar que los saberes clásicos se sostienen en el orden de la representación: la gramática universal, en el verbo y el nombre; la historia natural, con Linneo, en la designación de las taxonomías de la vecindad de los seres y las especies; y el análisis de las riquezas, con William Petty, en moneda, circulación y cambio.

Simplificando, se podría decir que tanto los análisis gramaticales sobre el nombre como los de la historia natural sobre las taxonomías de las plantas o los análisis de la riqueza sobre el cambio y la moneda responden a un orden basado en la representación, ese procedimiento lingüístico consistente en traer, con la palabra, un elemento ausente del mundo, el que organiza los saberes de la episteme clásica que, a su vez, se rompieron en mil pedazos en el momento en que esa ausencia fue asaltada por una nueva figura que hizo estallar el orden epistémico: el hombre.

Quizás la episteme clásica ya anticipaba la emergencia de esa figura antropológica del hombre. A partir del siglo XVIII es posible observar de qué modo se comienza a subvertir la identidad entre palabra y mundo que la semejanza proporcionaba. Y se comienza a subvertir cuestionando el papel de Dios como garante de la conexión de todas las cosas. El clasicismo sustituye la semejanza divina por la representación lingüística, prefigurando el progresivo papel dominante del ser humano, sus ansias de apoderarse de la creación, de asaltar los cielos. Cuando, en el siglo XIX, Nietzsche proclamó la muerte de Dios, se estaba apuntando a un paso

más a través del cual el hombre, con sus saberes asociados, inauguraba un nuevo orden: la episteme moderna. En concreto, la finitud humana pasó a ser, según Foucault, el elemento ordenador de los nuevos tiempos, desplazando a los órdenes anteriores.

> Puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios [...], pero no penséis que podréis hacer [...] un hombre que viva mucho más que él.
>
> *La arqueología del saber*

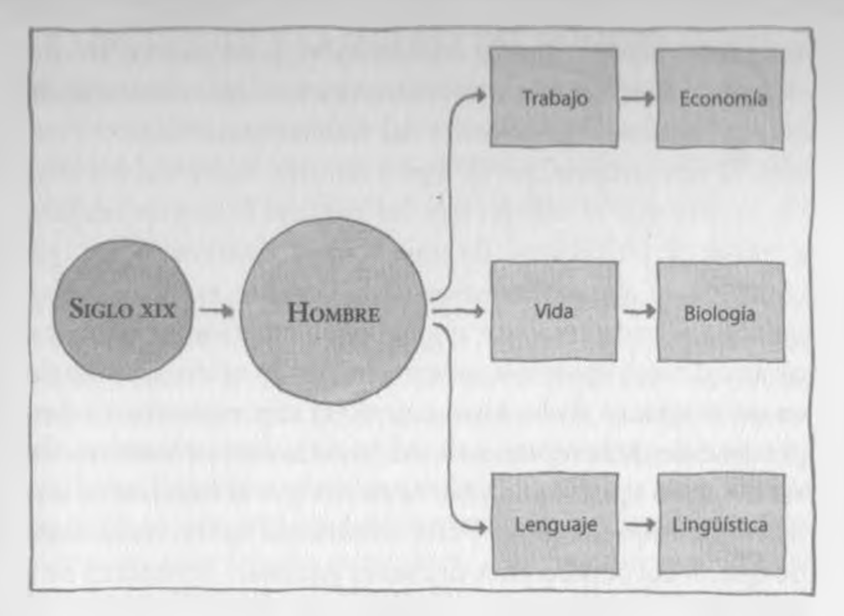
El hundimiento de la episteme clásica tiene lugar en el momento en que la noción de historia comienza a traspasar los saberes, propiciando el espacio adecuado para pensar la finitud humana. *Las palabras y las cosas* nos presenta el desplazamiento en dos momentos diferentes, 1775 y 1825. El primer momento viene marcado por los trabajos paradigmáticos de Adam Smith, que convirtió el análisis de las riquezas en ciencia económica, de Jean-Baptiste Lamarck, que transformó la historia natural en ciencia biológica y del filólogo William Jones, que pasó de la gramática general a la ciencia lingüística. El segundo momento, que completa la historización de las disciplinas científicas, viene caracterizado por los trabajos del biólogo Georges Cuvier, padre de la anatomía comparada, el economista David Ricardo y el lingüista Franz Bopp, y supone la autonomía de los conceptos de trabajo, vida y lenguaje con respecto al resto de las representaciones clásicas. Trabajo, vida y lenguaje pasarán a ser los objetos trascendentales que, en lugar de la representación, articularán un orden epistémico basado en la finitud humana.

La aparición en el saber de los conceptos de vida, trabajo y lenguaje de manera autónoma no es sino una transformación de las antiguas disciplinas que sostenían el viejo orden renacentista: análisis de las riquezas, gramática universal e historia natural. Desde el momento en que comienza a pen-

sarse la finitud humana como modelo del saber y del mundo, las viejas disciplinas se someten al influjo de la historia, del tiempo humano, transformándose en ciencias que tienen por objeto asuntos humanos pensados bajo un orden humano, a una escala antropologizada. Ya no se trata de pensar el orden íntimo del mundo, las semejanzas entre animales y plantas, el tiempo de los dioses y la eternidad, o de crear nuevas representaciones del mundo. A partir del siglo XVIII se trata de habitar un mundo humano, de hacerse con un mundo humano, de conquistar el territorio de la necesidad convirtiéndolo en libertad a través de la acción humana. Rehacer el mundo pasa por pensarlo de nuevo sin recurrir a nada que no sea ese sujeto que piensa el mundo, es decir, que no sea el hombre mismo. El único fundamento posible será el sujeto que piensa pero que, precisamente, al pensarse a sí mismo, deja de considerarse como sujeto y se convierte en un objeto que vive, trabaja y habla.

El trabajo, la vida y el lenguaje se convierten en objetos teóricos principales debido a la reflexión que se realiza acerca de la subjetividad, el ser humano y la finitud, que implica la emergencia del concepto de hombre y de las ciencias humanas que tratan de definirlo y defenderlo, justamente —como dice Foucault en *Las palabras y las cosas*—, «el día en que la vida, el trabajo, el lenguaje dejaron de ser atributos de una naturaleza para convertirse ellos mismos en naturalezas enraizadas en sus historias específicas».

Las ciencias humanas contienen el ser humano, que a partir de ese momento se encontrará explicado, definido y encauzado por cada uno de los objetos trascendentales que, a partir de la reflexión sobre el mismo, las ciencias humanas han convertido en marco del nuevo orden antropológico. En definitiva, la aparición de las ciencias humanas implicó convertir al hombre en un objeto científico, pagando el pre-



La episteme que inaugura el siglo XIX se caracteriza por introducir la finitud humana en el corazón de las antiguas ciencias, dando lugar a los conceptos centrales de vida, trabajo y lenguaje, base de las nuevas ciencias humanas.

cio de privarle de su estatuto de sujeto. En el momento en que las ciencias humanas intenten restituir al hombre su estatuto de sujeto —su voz—, en lugar de pensarlo como una trama de trabajo, vida y lenguaje, la episteme del siglo XIX empezar a resquebrajarse e, insinúa Foucault, podría empezar a plantearse la muerte de ese invento reciente que es el hombre.

LA MUERTE DEL HOMBRE

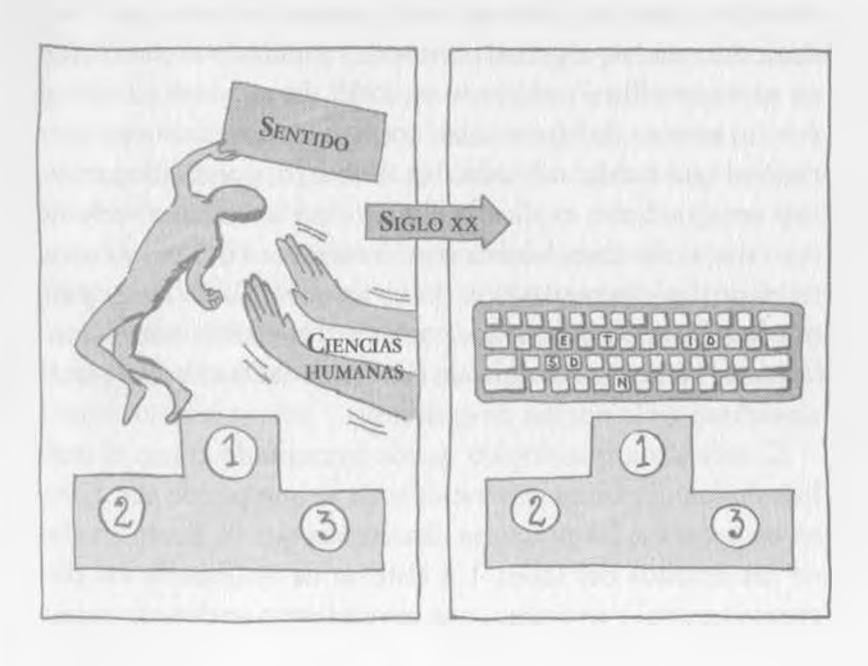
La parte final de *Las palabras y las cosas*, dedicada a las ciencias humanas, se cierra con una serie de afirmaciones que, sin duda, fueron las culpables tanto del éxito como de los malentendidos provocados por el libro. La última frase apunta a lo que se denominó la muerte del hombre: «Podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena». Esta muerte del hombre viene ampa-

rada teóricamente por la constatación, polémica en su día, de que el hombre es un invento reciente, una constatación que no es sino la conclusión del trabajo arqueológico anterior. Si se conviene que la figura antropológica del hombre no es más que el trabajo que las ciencias humanas realizan a través de un proceso de objetivación epistemológica que conforma lo que entendemos como hombre, entonces debemos igualmente convenir que tal conformación es histórica, propia de una episteme concreta y, por lo tanto, que surgió en un momento dado, justo cuando el saber comenzó a desplazarse desde la representación hacia la finitud humana. En este sentido epistemológico, es cierto que el hombre es una figura reciente del saber. Pero, como toda figura, nada impide que, si las condiciones del saber cambian, acontezca otra mutación del mismo que desplace a la finitud humana del centro del orden contemporáneo. Eso quiso decir Foucault con la muerte del hombre: que tal y como ha sido creado por unas condiciones concretas del saber, si tales condiciones cambian será sustituido por otro elemento, borrándose del saber, entonces, como un rostro sobre la arena.

Ese borrado del ser humano en tanto centralidad epistemológica es lo que *Las palabras y las cosas* apunta que comienza a ocurrir durante el siglo XX. A partir de dos saberes humanos concretos como son el psicoanálisis y la etnología, Foucault observó que las propias ciencias humanas empujaban hasta su límite la disposición antropológica (la centralidad del hombre). El psicoanálisis y la etnología iniciaban un movimiento de desplazamiento al colocar al lenguaje en el lugar del hombre. El saber antropológico sobre el sujeto, parece decirnos Foucault, es sustituido poco a poco por un saber anónimo sobre el lenguaje de tipo formal. En el psicoanálisis lo central deja de ser el sujeto consciente: lo crucial será comprender el lenguaje de los sueños, el lenguaje por

LA LINGÜÍSTICA Y LA MUERTE DEL HOMBRE

La reflexión sobre el lenguaje, considerado como la estructura formal sobre la que descansan y se interconectan todos los saberes posibles, condujo a Foucault a su afirmación sobre la «muerte del hombre», un sujeto de análisis que debía dejar de ser el centro de la reflexión en busca del sentido, ya que se trataba de una reflexión sesgada que conducía a conclusiones erróneas. El formalismo lingüístico, basado en los trabajos de los lingüistas Roman Jakobson (1896-1982) y Ferdinand de Saussure (1857-1913), precursores del estructuralismo, parte de la idea de que lo importante no son los elementos individuales de un sistema, es decir, lo importante no son los fonemas. De hecho, los fonemas son elementos sin sentido. Las letras aisladas no significan nada. Su sentido es producto de las reglas de relación entre los elementos y los lugares que tales elementos ostentan. Así pues, ya no será el hombre quien dé a las cosas un sentido, que solo puede ser extraído de la estructura anónima del lenguaje, de los sueños o de la cultura. La muerte del hombre foucaultiana, por tanto, abre la posibilidad de pensar de otro modo el sentido de todo lo que nos rodea.



medio del cual el delirio intenta expresarse. De igual modo, la etnología mostrará la importancia creciente en los análisis culturales de la estructura profunda de una cultura que se expresa en las relaciones entre los individuos. En lugar de estudiar al ser humano, se estudian las relaciones, las estructuras, los lugares que los individuos ocupan en un sistema formal. La muerte del hombre, entonces, queda anunciada como el nuevo modo de pensar de una nueva época.

Las reacciones al anuncio de la muerte del hombre fueron muy variadas y tuvieron una gran repercusión mediática. Pese a que muchas de estas reacciones no supieron comprender el sentido de la afirmación del autor francés, es conveniente resaltar los interrogantes que, en forma de cuestionario, la revista *Esprit* y el Círculo de Epistemología le hicieron llegar a Foucault, centrándose en las relaciones entre las epistemes y las consecuencias políticas de la arqueología. Las cuestiones planteadas no solo tienen importancia por lo acertado de su formulación, sino también porque hicieron que Foucault reformulase algunos puntos de su método arqueológico en un nuevo libro publicado en 1969, *La arqueología del saber*, un intento de sistematizar, corregir y pulir el sistema conceptual que había utilizado. Sin embargo, paradójicamente, una vez que hubo explicado el método y lo hubo salvado de sus críticas, lo abandonaría para internarse en otros asuntos teóricos. La sistematización de *La arqueología del saber* pasa por la aclaración de algunos conceptos (relativos a la discontinuidad histórica y al tema de la muerte del hombre) y por el abandono de la noción de episteme.

El método arqueológico queda presentado como el análisis de los discursos que establecen lo que puede ser dicho en cada época, las prácticas discursivas que se llevan a cabo en los ámbitos del saber. Un sistema de análisis de los discursos neutral y anónimo, que sin embargo se detuvo quizás

en el punto más interesante: ¿cuál es el sentido, la utilidad, el beneficio de este tipo de análisis?, ¿por qué analizar de un modo frío y calculado los discursos que nos envuelven? La respuesta constituye el final de *La arqueología del saber*, como si Foucault, al pensar el porqué de su método, llegase a la conclusión de que estaba obligado a abandonarlo: la arqueología tan solo tiene un sentido político. Como afirma Gilles Deleuze en *Foucault* (1983): «¿Qué es la conclusión de *La arqueología del saber* sino una llamada a una teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria?». Precisamente, este sentido político que señala Deleuze hará avanzar a Foucault hacia una nueva preocupación que, en pleno Mayo del 68, iba cobrando fuerza: el tema del poder.

Analizar los discursos que constituyen y producen al ser humano insistiendo en las rupturas, marcando los puntos ciegos en los que se hunden los discursos contemporáneos, estableciendo un sistema que funciona como un elemento crítico de los saberes presentes, tan solo posee un sentido político: no hay otra razón, una vez se ha puesto entre paréntesis todo orden. Es, por lo tanto, debido a esta orientación política, que Foucault escribió una historia del orden y, posteriormente, aclaró su método. Y es por lo mismo que, cuando en 1970 escribió *El orden del discurso* para la lección inaugural del Collège de France, observando las relaciones entre lenguaje y poder, vinculó para siempre su tarea epistemológica con una posición política muy clara: la denuncia constante del poder.

Capítulo 3

LAS VERDADES DEL PODER

Según Foucault, el poder no se posee, sino que se ejerce, y la tarea del intelectual comprometido es la de desvelar tanto su funcionamiento como los lazos entre las relaciones de poder y las verdades que definen el orden del presente.

Tras la publicación de *La arqueología del saber*, los intereses teóricos y políticos de Foucault se modificaron al compás de la época, hasta el punto de que la década 1970 representa una nueva etapa de su pensamiento volcada en el análisis del poder. Se trata de un nuevo enfoque, que tiene como obra más representativa *Vigilar y castigar*, pero que va gestándose desde finales de los años sesenta. El análisis del poder fue uno de los puntos más importantes, originales y con mayor repercusión filosófica y política de toda su obra. Es imposible pensar en Foucault sin pensar en el modo en que revolucionó el discurso filosófico con la inclusión de la problemática del poder en su misma esencia. Sin embargo, esta etapa no nace del azar, sino que se encuentra íntimamente ligada a la reflexión anterior —la etapa arqueológica— y a todos los acontecimientos que sacudieron Francia y parte de Europa tras el Mayo del 68. No es posible separar el vuelco teórico hacia la cuestión del poder del inicio de la propia militancia política de Foucault. La experiencia teórica y la personal se unieron de nuevo provocando un cambio radi-

cal tanto en el método arqueológico como en la distancia que Foucault había mantenido hasta entonces con la arena política (sus compañeros de Clermont-Ferrand lo vinculaban, unos años atrás, con el gaullismo conservador). Y todo comenzó poco antes del Mayo del 68. De hecho, aunque se relacione a Foucault con el Mayo parisino, lo cierto es que no participó en él, ya que se encontraba trabajando en Túnez. Fue allí donde vivió la agitación política, pero de un modo mucho más agresivo, peligroso y real, que provocó hondos cambios en su modo de percibir la realidad política del momento, pero que además lo condujo hacia una pregunta fundamental que se desprendía de su análisis arqueológico del discurso y que podría resumirse parafraseando las palabras de Humpty Dumpty (Zanco Panco, en su versión española), el personaje de *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, de Lewis Carroll: la cuestión es saber quién manda.

LA CUESTIÓN DE SABER QUIÉN MANDA

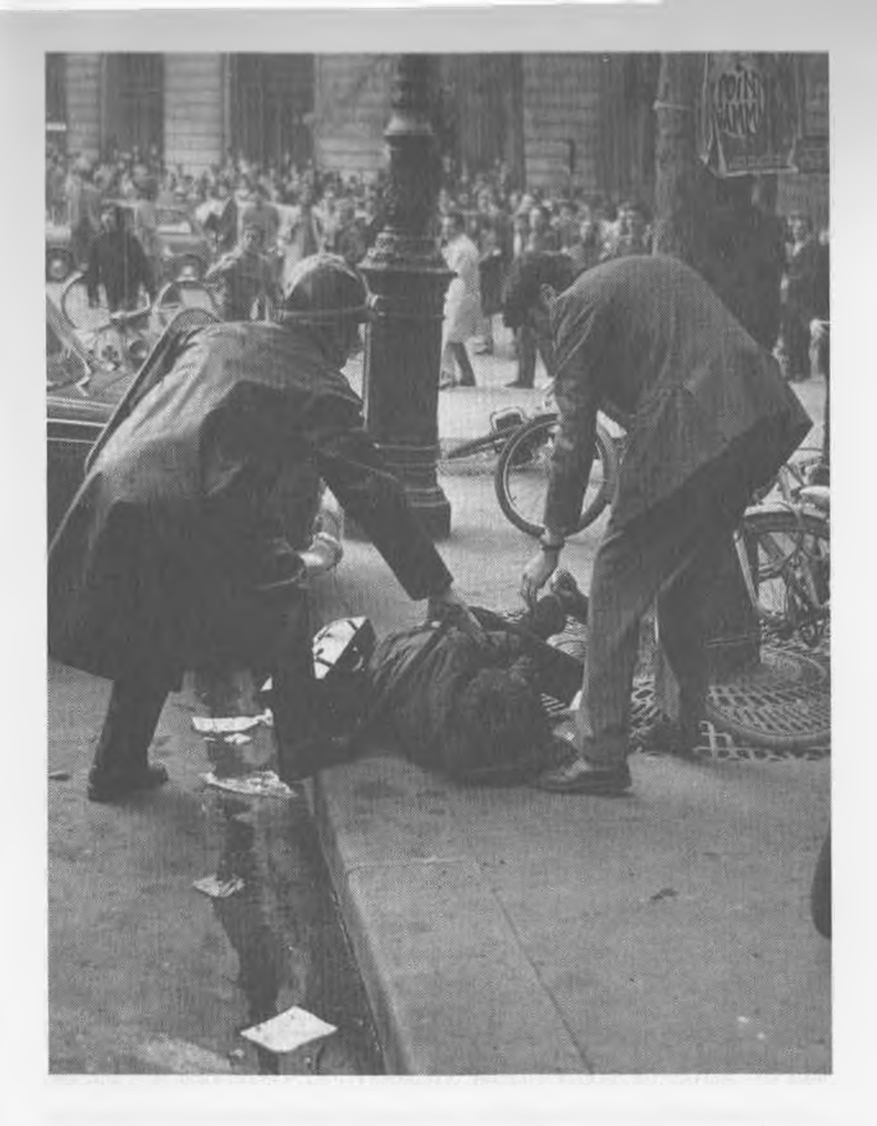
A finales de 1965, Foucault aceptó un puesto en la Universidad de Túnez, con el objetivo de acumular méritos para conseguir, en un futuro, plaza en París. Se instaló en Sidi Bou Saïd, una aldea a orillas del mar a pocos kilómetros de Túnez. Precedidas por el éxito de *Las palabras y las cosas*, sus clases fueron acogidas con entusiasmo por los alumnos y, en poco tiempo, se convirtió en uno de los profesores con mayor influencia del departamento. Durante los primeros meses su estancia estuvo marcada por la tranquilidad y la ascesis filosófica, que hicieron de Túnez una especie de retiro paradisíaco. Sin embargo, en 1967 estallaron las revueltas universitarias, unidas a una represión atroz contra los

estudiantes. El ambiente reposado cambió de repente hacia una agitación constante del mundo universitario, como el mismo Foucault relató a su antiguo maestro Georges Canguilhem en junio de 1967. Poco a poco, las torturas de los alumnos detenidos llevaron a algunos docentes, entre los que se encontraba Foucault, a protestar por los abusos. En *Conversaciones con Foucault* (1978), del periodista y crítico de arte Duccio Trombadori, afirmaba que «esos muchachos y muchachas que asumían unos riesgos formidables redactando una octavilla, distribuyéndola o haciendo un llamamiento a la huelga, ¡que asumían el riesgo de la privación de libertad!, fue algo que me impresionó profundamente. Constituía para mí una experiencia política [...]. Allí, en Túnez, me vi empujado a aportar una ayuda concreta a los estudiantes».

De este modo, la experiencia que al año siguiente supuso el Mayo del 68, la sufrió Foucault anticipadamente en Túnez, y de un modo más brutal debido a la falta de seguridad y a la diferente situación política. Quizá por ello, cuando se le acusó de falta de compromiso con el movimiento del Mayo del 68 parisino, Foucault recordó a sus críticos que su tarea consistió precisamente en mediar ante el gobierno tunecino en favor de los estudiantes, en acogerlos y esconderlos en su casa, en hacer, en definitiva, todo lo que su estatus de respetable ciudadano francés le permitía a la hora de ayudar a una revuelta en la que la gente se jugaba su libertad, su integridad física y su futuro. Fue en Túnez, por lo tanto, donde se sintió obligado a comprometerse políticamente, a intentar repensar la situación política y su propio compromiso desde una perspectiva diferente al marxismo y el izquierdismo al uso que defendían los estudiantes. Por ello cuando, en 1969, se le propuso como director del departamento de filosofía de la recién creada Universidad de Vincennes, en París, su

compromiso político se encontraba ya perfectamente definido. Algunas imágenes pueden servir para ilustrarlo: dos mil antidisturbios entrando en la facultad de Vincennes; Foucault detenido junto a otros profesores del departamento por permitir y alentar la ocupación, y los disturbios en una universidad convertida en permanente campo de batalla; los despachos destrozados por la actuación policial; las mesas, estanterías, libros y mobiliario convertidos en barricadas. Durante los dos años que estuvo en Vincennes, el filósofo desarrolló una labor totalmente comprometida con la lucha de los estudiantes, de denuncia de la represión policial y de los abusos del gobierno, encarnando, poco a poco, la figura que lo definiría pocos años más tarde: profesor y militante.

En 1971 Foucault cambió por última vez de destino académico, llegando al puesto que ocuparía durante el resto de su vida. Tras años vagando por diversas universidades y centros culturales, se le abrieron por fin las puertas del centro más prestigioso del mundo intelectual francés: el célebre Collège de France. Un lugar en el cual tan solo debía dar cuenta de sus investigaciones en un seminario anual de unas pocas clases. Las condiciones de trabajo eran inmejorables y pudo dedicarse exitosamente a su labor reflexiva sin impedimentos materiales. Pero Foucault había cambiado, los acontecimientos lo habían llevado a la arena política y ya no era el mismo filósofo que se volcaba de modo exclusivo en el análisis de los saberes. Ahora, una nueva cuestión lo angustiaba, le rondaba, le exigía modificar la reflexión. Se trataba de la cuestión del poder. Existen dos textos fundamentales que marcaron ese giro en la obra de Foucault, ambos publicados en 1971. El primero es *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en el que desarrolló el nuevo método genealógico de pensamiento que sustituía al arqueológico. El segundo texto fue su lección inaugural en el Collège de France, titu-



Los acontecimientos del Mayo del 68 (arriba, imagen de una carga policial en el centro de París) fueron para Foucault, aunque no los viviera directamente, un acicate para ahondar en la reflexión sobre el poder, pues supuso unir la teoría y la política tomando como modelo las luchas cotidianas llevadas a cabo por todos los movimientos de base que prefiguraron la revolución parisina. La unión entre teoría y política provocó una politización del pensamiento que buscaba la denuncia del poder, independientemente del lugar donde se diese. Se trataba, en fin, de desenmascararlo, de mostrar cómo se ejercía, de arrancarle sus máscaras de legitimidad y obligarlo a mostrarse en toda su crudeza.

lada *El orden del discurso*, en la que desplazó el análisis de la problemática del lenguaje al análisis del poder.

El método genealógico que debía sustituir al arqueológico tiene su referente en el pensamiento de Nietzsche. Si la arqueología trataba de encontrar los restos de una época en los documentos de su saber, la genealogía debía tratar de entender esos documentos a través de las prácticas sociales que habían provocado su aparición. El método genealógico brinda la oportunidad doble de decir cómo es el presente y, al mismo tiempo, de criticarlo; se trata, pues, de una «ontología crítica de nosotros mismos», como afirmaría Foucault años más tarde. Para ello, ante un objeto cultural X, como puede ser por ejemplo la práctica psiquiátrica, debemos proceder comprendiéndolo como un acontecimiento y establecer las condiciones necesarias para su aparición. Es decir, es necesario analizar las prácticas sociales que hicieron que apareciese en determinado momento histórico. La diferencia fundamental con respecto a la arqueología consiste, precisamente, en que la genealogía busca en las prácticas sociales, concretamente en las correlaciones de fuerzas sociales, el momento de surgimiento de una verdad. Ya no es el lenguaje el terreno donde hay que buscar los motivos de lo verdadero y lo falso, de los discursos válidos y los desechados: lo importante es, en realidad, lo que manda sobre las palabras, quién manda sobre el lenguaje. En resumen, «la cuestión es saber quién manda». Y Nietzsche afirmaba, precisamente, que existen elementos sociales que mandan sobre las palabras. Analizarlos es la tarea de la genealogía. En primer lugar, estableciendo correctamente el discurso o el objeto cultural a analizar, considerándolo como un acontecimiento en sí mismo. En segundo lugar, analizando las fuerzas que han provocado su aparición y que la han hecho posible en un momento histórico concreto. Finalmente, en

virtud de la caracterización de tales fuerzas, se podrá establecer una tesis ontológica y crítica sobre la implicación del discurso o el objeto analizado y su relación con el presente. Es un método, por lo tanto, que investiga la invención de los objetos culturales y su implicación en nuestro presente, y que desvela todas las prácticas sociales impuras que hicieron posible el presente. La pregunta por el orden de las cosas se convierte en la pregunta acerca de quién ordena lo existente, explicando así los cambios entre épocas que la arqueología no podía explicar. ¿Por qué se pasaba de una consideración renacentista de la locura a una concepción moderna? La arqueología tan solo podía dar respuesta a los cambios de discurso, mientras que la genealogía contestará a la pregunta esencial —¿quién manda, quién ordena?— mostrando a los actores de tales cambios, sus motivaciones y sus implicaciones.

Así, cuando Foucault leyó su lección inaugural en el Collège de France, se centró en las palabras prohibidas. Según su tesis, si se analiza el lenguaje de un modo superficial, se pueden encontrar sus códigos, pero esos códigos no nos permitirán ir más allá del mismo lenguaje, en un juego autorreferencial. En cambio, al analizar las prohibiciones es posible preguntarse por qué unas palabras son prohibidas y, lo que es más importante, quién las prohíbe. El lenguaje, los discursos, las palabras no son inocentes. Se trata de discursos ordenados y la pregunta acerca de quién ordena los discursos conduce hasta una consideración básica que recorrió el resto de la obra de Foucault: las relaciones de poder. Analizar las verdades implica considerar las relaciones de poder existentes en el momento en que esas palabras se convirtieron en verdades y, por consiguiente, permite desvelar el papel de tales relaciones de poder en nuestro presente, un presente moldeado por el poder.

lada *El orden del discurso*, en la que desplazó el análisis de la problemática del lenguaje al análisis del poder.

El método genealógico que debía sustituir al arqueológico tiene su referente en el pensamiento de Nietzsche. Si la arqueología trataba de encontrar los restos de una época en los documentos de su saber, la genealogía debía tratar de entender esos documentos a través de las prácticas sociales que habían provocado su aparición. El método genealógico brinda la oportunidad doble de decir cómo es el presente y, al mismo tiempo, de criticarlo; se trata, pues, de una «ontología crítica de nosotros mismos», como afirmaría Foucault años más tarde. Para ello, ante un objeto cultural X, como puede ser por ejemplo la práctica psiquiátrica, debemos proceder comprendiéndolo como un acontecimiento y establecer las condiciones necesarias para su aparición. Es decir, es necesario analizar las prácticas sociales que hicieron que apareciese en determinado momento histórico. La diferencia fundamental con respecto a la arqueología consiste, precisamente, en que la genealogía busca en las prácticas sociales, concretamente en las correlaciones de fuerzas sociales, el momento de surgimiento de una verdad. Ya no es el lenguaje el terreno donde hay que buscar los motivos de lo verdadero y lo falso, de los discursos válidos y los desechados: lo importante es, en realidad, lo que manda sobre las palabras, quién manda sobre el lenguaje. En resumen, «la cuestión es saber quién manda». Y Nietzsche afirmaba, precisamente, que existen elementos sociales que mandan sobre las palabras. Analizarlos es la tarea de la genealogía. En primer lugar, estableciendo correctamente el discurso o el objeto cultural a analizar, considerándolo como un acontecimiento en sí mismo. En segundo lugar, analizando las fuerzas que han provocado su aparición y que la han hecho posible en un momento histórico concreto. Finalmente, en

virtud de la caracterización de tales fuerzas, se podrá establecer una tesis ontológica y crítica sobre la implicación del discurso o el objeto analizado y su relación con el presente. Es un método, por lo tanto, que investiga la invención de los objetos culturales y su implicación en nuestro presente, y que desvela todas las prácticas sociales impuras que hicieron posible el presente. La pregunta por el orden de las cosas se convierte en la pregunta acerca de quién ordena lo existente, explicando así los cambios entre épocas que la arqueología no podía explicar. ¿Por qué se pasaba de una consideración renacentista de la locura a una concepción moderna? La arqueología tan solo podía dar respuesta a los cambios de discurso, mientras que la genealogía contestará a la pregunta esencial —¿quién manda, quién ordena?— mostrando a los actores de tales cambios, sus motivaciones y sus implicaciones.

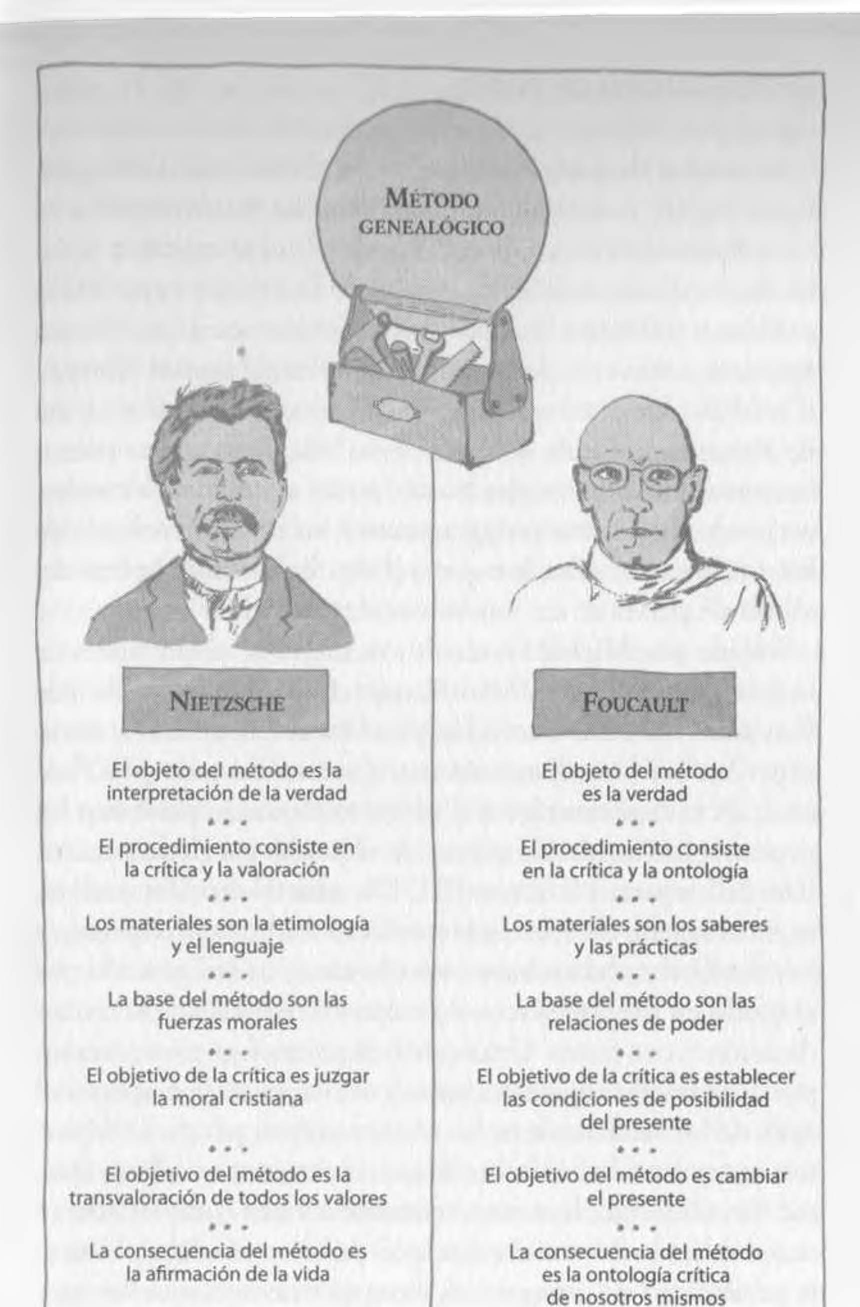
Así, cuando Foucault leyó su lección inaugural en el Collège de France, se centró en las palabras prohibidas. Según su tesis, si se analiza el lenguaje de un modo superficial, se pueden encontrar sus códigos, pero esos códigos no nos permitirán ir más allá del mismo lenguaje, en un juego autorreferencial. En cambio, al analizar las prohibiciones es posible preguntarse por qué unas palabras son prohibidas y, lo que es más importante, quién las prohíbe. El lenguaje, los discursos, las palabras no son inocentes. Se trata de discursos ordenados y la pregunta acerca de quién ordena los discursos conduce hasta una consideración básica que recorrió el resto de la obra de Foucault: las relaciones de poder. Analizar las verdades implica considerar las relaciones de poder existentes en el momento en que esas palabras se convirtieron en verdades y, por consiguiente, permite desvelar el papel de tales relaciones de poder en nuestro presente, un presente moldeado por el poder.

LA GENEALOGÍA: DE NIETZSCHE A FOUCAULT

La genealogía es el método filosófico que Nietzsche utilizó en su obra *La genealogía de la moral*. Con él pretendía analizar críticamente el problema de la moral y poner de relieve que, tras los valores morales, latían ocultas fuerzas sociales que o bien afirmaban o bien negaban la vida. El método consistía fundamentalmente en desvelar esas fuerzas morales que producían las verdades sociales.

Un método para estudiar el poder

Foucault se sirvió de este método, pero cambiando ligeramente de objetivo, ya que él no pretendía desvelar los valores morales ocultos, sino las relaciones de poder que ocultaba cada verdad. Las características del método genealógico que Foucault extrae de Nietzsche, y que le sirven para analizar las relaciones de poder del presente, tienen que ver con el «acontecimiento», la «invención» y la «actualidad». La genealogía es un saber del acontecimiento porque, a la hora de analizar un objeto cultural, aboga por investigar su procedencia y no su supuesto origen. En segundo lugar, analiza, a través de la procedencia del objeto cultural, su carácter de invención que desautoriza todo intento de remitirse a un origen y subraya el carácter históricamente precario de nuestra cultura. Finalmente, la genealogía se verá implicada en la actualidad y optará por desvelar los saberes que han sido sometidos con el objetivo de mostrar las condiciones de posibilidad de nuestro presente a través del análisis de las fuerzas (relaciones de poder, en Foucault) que explican la procedencia y la emergencia y, con ello, aspira a liberar los saberes que han sido sometidos en un intento de reivindicar el carácter crítico del pensamiento. La genealogía, por lo tanto, es para Foucault un método que permite realizar una crítica y una ontología, desvelando las relaciones de poder, ya que, al realizar un análisis ontológico de las fuerzas que constituyen el nacimiento de un concepto cultural como por ejemplo la locura, desarrolla simultáneamente una crítica a la ciencia psiquiátrica presente que ha silenciado una historia de encierro y dolor en nombre de la idea mítica de un progreso limpio. La genealogía es, por todo ello, el método que le permite superar la arqueología al entender el presente como una producción de los dispositivos de poder.



Método
genealógico
Nietzsche
Foucault
El objeto del método es la interpretación de la verdad
El procedimiento consiste en la crítica y la valoración
Los materiales son la etimología y el lenguaje
La base del método son las fuerzas morales
El objetivo de la crítica es juzgar la moral cristiana
El objetivo del método es la transvaloración de todos los valores
La consecuencia del método es la afirmación de la vida
El objeto del método es la verdad
El procedimiento consiste en la crítica y la ontología
Los materiales son los saberes y las prácticas
La base del método son las relaciones de poder
El objetivo de la crítica es establecer las condiciones de posibilidad del presente
El objetivo del método es cambiar el presente
La consecuencia del método es la ontología crítica de nosotros mismos

Cuatro años después de *El orden del discurso*, en 1975, apareció *Vigilar y castigar*, sin duda la obra fundamental a la hora de analizar la cuestión del poder, la cual contiene todas las innovaciones teóricas surgidas de la intensa experiencia política y militante de Foucault durante esos años. De esa época es necesario destacar su experiencia con el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP, Grupo de Información de Prisiones), donde a través de su relación con los presos franceses y sus demandas buscó, junto a otros intelectuales, un modo de dar voz políticamente a las reivindicaciones de los presos, que eran los que sufrían las consecuencias del abuso de poder de un modo más descarnado.

Ideado por Michel Foucault y numerosos intelectuales de la época, como Pierre Vidal-Naquet, Gilles Deleuze, Danièle Rancière, Daniel Defert o Jacques Donzelot, el GIP se constituyó en 1971 mediante un manifiesto redactado por Foucault en el cual estableció el objetivo de dar la palabra a los presos como modo de acercarse al problema de la prisión. Uno de los primeros actos del GIP consistió en el lanzamiento de una serie de encuestas mediante las cuales los presos y sus familiares podían hacer constar tanto su indignación por el modo en que se ejercía el poder sobre ellos como reivindicaciones concretas. Unas reivindicaciones que sorprenden por su carácter aparentemente cotidiano: temperatura del agua de las duchas, derecho a tener radios, practicar deportes, comprar tabaco, beber cerveza, caminar una hora más, etc. Sin embargo, tras estas reinvidicaciones completamente razonables, hallamos el principio de un escándalo político: la posibilidad de otorgar una voz a quienes, en aquellos momentos, carecían de ella. De hecho, la intención política fue la de promover la emergencia de un discurso político in-

édito: el de los presos. Cada encuesta, bajo su máscara de reivindicación de derechos, escondía la creación de un espacio político prohibido hasta entonces que no era asimilable ni al discurso oficial marxista ni al reformista. Esta entrada en lo político de los excluidos fue el verdadero objetivo del GIP: no se trataba de la mejora reformista de las condiciones de los presos en lo referido a reivindicación de derechos, sino del ataque frontal a las formas de poder ejercidas sobre los presos. Los efectos políticos de los actos del GIP no se hicieron esperar, y el 5 de diciembre de 1971 comenzó, a causa del estado de las prisiones, una serie de violentas revueltas en las cárceles francesas que se extendería por gran parte de Francia. Emergía, pues, un movimiento político sin representación alguna, cuya voz no era otra que la de los detenidos que se erguía contra lo intolerable de un poder sufrido en el propio cuerpo. Sin embargo, a pesar del aparente éxito de la iniciativa, Foucault consideró el resultado del GIP como un fracaso, seguramente por el modo abrupto en que acabó la experiencia un año más tarde, en 1972, con los motines generalizados de las cárceles de Toul, Nancy y Melun, y la conversión del GIP en CAP (Comité d'Action des Prisonniers). La convicción de Foucault de que la experiencia «no había cambiado nada sustancial», de que había sido reabsorbida y convertida en un mecanismo más del juego del poder, subyace a la decepción.

Vigilar y castigar es una historia de la prisión, de su nacimiento y de las implicaciones de su nacimiento. Nos llega hoy en día como uno de los libros más bellos de su autor, quizás su libro más completo. A través de un análisis y una metodología impecables, Foucault recorre los modos de castigo occidentales a lo largo de la historia. De este modo, se vinculan los tipos de castigo con los tipos de poder ejercidos. Es obvio que distintos castigos implican distintos poderes y

distintos gobiernos: el desmembramiento público pertenece a un universo de gobierno totalmente distinto al encierro en una cárcel o la quema en una hoguera. Cada época estará gobernada por un ejercicio de poder determinado, que se impondrá a otros regímenes de poder posibles y definirá el tipo de sociedad.

> Castigar con una severidad atenuada, quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad.
>
> *VIGILAR Y CASTIGAR*

El análisis de Foucault prosigue con el relato del modo en que los castigos ejercidos sobre los delincuentes cambiaron desde la Edad Media hasta el siglo XIX. Desde los más crueles, como los desmembramientos o la hoguera, hasta los más actuales, como la reclusión en instituciones carcelarias. De hecho, la prisión tal y como la entendemos es una institución moderna que no es comparable al tratamiento que anteriormente recibían los condenados. Con su análisis de los métodos y procedimientos que se ejercen sobre el preso, Foucault mostró, en primer lugar, la configuración de un nuevo poder que se ejerce a partir del XVIII, el disciplinario, radicalmente distinto de los anteriores modos de ejercer el poder; en segundo lugar, la constitución del sujeto moderno mediante una normalización producida por las disciplinas encarnadas en las instituciones; y finalmente, en tercer lugar, elaboró un modo de análisis nominalista que permitía, mediante su método genealógico, realizar una ontología del presente entendida como un modo de combate contra el poder.

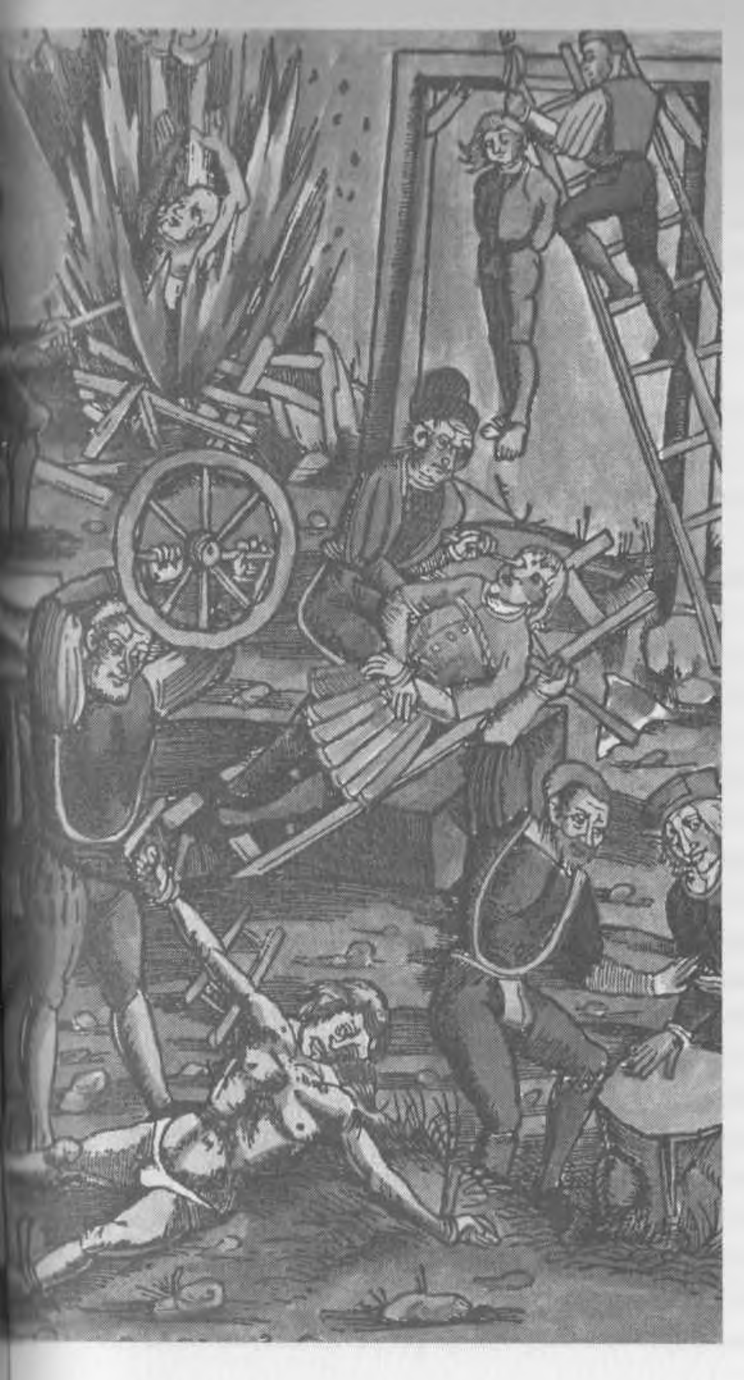
Las sociedades pueden dividirse según su modo de castigo o punición. Dichos modos suponen un tipo de poder determinado, y la investigación de Foucault consistió en averiguar qué tecnología de poder enmarca a estos diferentes tipos de castigo. Para ello, se embarcó en el análisis de la contraposición entre el poder soberano, caracterizado por

la necesidad de hacer visible el ejercicio del poder en el espacio público, y el poder disciplinario, que funcionaba mediante el encierro institucional —la prisión— y la aplicación de todo un sistema disciplinar. El antiguo poder soberano se fundaba en la demostración pública: se castigaba al acusado mediante el suplicio a la vista de todo el mundo, para que el pueblo tomase nota de lo ejemplar del castigo, de lo que podía pasar si se delinquía. Pero, a partir de un cierto momento histórico, con el fin del Antiguo Régimen en el siglo XVIII, el suplicio dejó de ser útil, se multiplicaron las protestas contra los castigos considerados bárbaros, y los cambios progresivos en los métodos inquisitoriales utilizados para la investigación penal llevaron finalmente al establecimiento de un régimen distinto de penas, es decir, de castigos.

Sin embargo, para Foucault, la distancia que media entre el desmembramiento público y el encierro moderno no se recorre en virtud de una mayor humanización o progreso de la sociedad. Más bien se trata de un cambio en la tecnología de poder, de la aparición de la necesidad de un nuevo poder más económico, más sutil, más eficaz. Hay un cambio sustancial en la concepción del poder cuando se pasa del poder entendido como voluntad del soberano al poder entendido como voluntad de la sociedad.

Al cambiar la legitimidad del soberano por la legitimidad de la sociedad (democratización) se modera el suplicio para evitar el progresivo rechazo social y, al mismo tiempo, para economizar el ejercicio del poder. De este modo, el nuevo poder que se dice defensor de la dignidad humana tiene que ver en realidad con un esfuerzo para ajustar los mecanismos que enmarcan la existencia de los individuos, con una adaptación y un refinamiento de los mecanismos que controlan y vigilan su conducta cotidiana, su identidad, su actividad, incluso los gestos aparentemente sin importan-





En su análisis histórico del poder disciplinario, Foucault intenta comprender la evolución de sus características desde la Edad Media, cuando se torturaba a los herejes, hasta el siglo XIX, momento en que se aplicaba a los «anormales» técnicas de castigo como la del encierro. En la imagen, grabado coloreado alemán de 1512 que muestra los suplicios aplicados a los acusados de herejía.

cia: una política distinta, respecto de la multiplicidad de los cuerpos y fuerzas que constituyen una población, que se denominará «poder disciplinario». Y, precisamente, para introducir este nuevo poder en el interior de la sociedad, aparecen las instituciones, aparatos estatales encargados de llevar esta nueva economía del poder a lo más profundo de los cuerpos, con la máxima de crear sujetos sometidos y útiles.

INSTITUCIONES Y DISCIPLINAS

La aparición moderna de instituciones como hospitales psiquiátricos, cárceles, hospicios o asilos es simultánea a un cambio drástico en la economía del poder. Para ejemplificar el modelo de este nuevo poder que surge con la prisión, Foucault acude a la metáfora del panóptico como modelo general, como depuración máxima del ideal de funcionamiento del poder. El análisis de este régimen panóptico permite ilustrar mejor cómo funciona el poder según la propuesta de Foucault. Ideado a finales del siglo XVIII por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), por encargo del rey Jorge III, el panóptico fue una estructura arquitectónica novedosa cuyo modelo se aplicaría a las instituciones, primero a las penitenciarias, y después a las hospitalarias, laborales y educativas. Así la describe Foucault en *Vigilar y castigar*:

> En la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, esta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la cel-

da de una parte a otra. Basta situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar.

La racionalidad del panóptico, la lógica de su arquitectura, permite una definición de la forma en que funciona el poder en cada institución. Foucault concreta en seis puntos principales las características del modelo panóptico de poder:

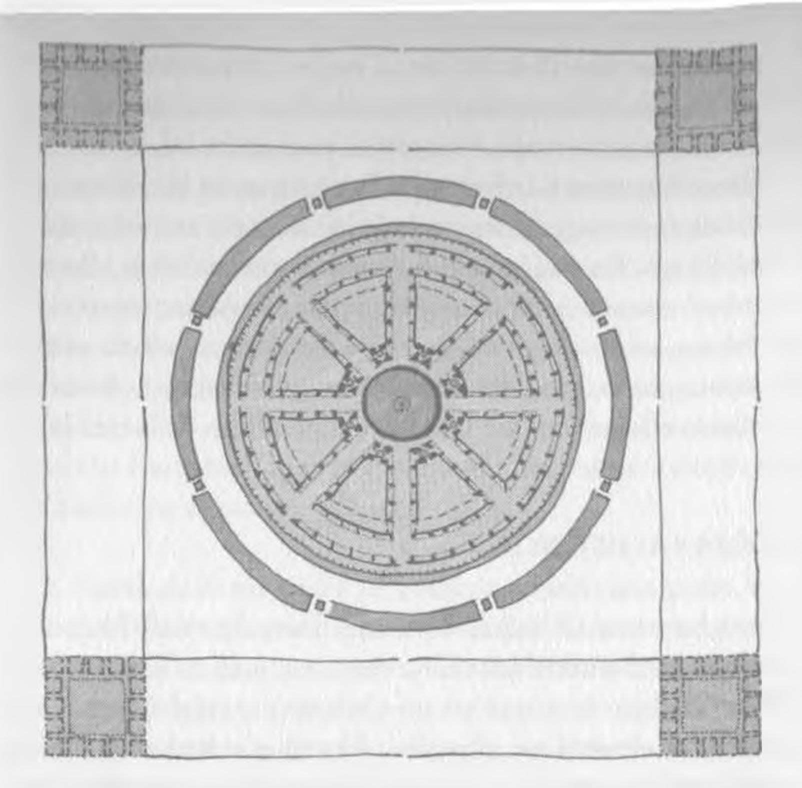
1. El panóptico es un régimen arquitectónico en el que el vigilado es visto en todo momento, pero quien vigila no lo es.
2. Invisibilidad lateral entre las celdas, que asegura el mantenimiento del orden y la incomunicación.
3. No es necesario recurrir a la fuerza, pues los presos se sienten vigilados. Máxima economía del poder. No hace falta un vigilante. Tal como se dice en *Vigilar y castigar*: «[...] de ahí el efecto mayor del panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder».
4. El panóptico es versátil: sirve para los presos, los locos, los niños, los obreros, los alumnos, y en cada una de sus aplicaciones perfecciona el ejercicio del poder.
5. El panóptico resulta verdaderamente productivo si funciona al margen de la soberanía clásica y extiende sus tentáculos hasta lo más nimio del tejido social.
6. El panóptico es un principio general de un nuevo tipo de poder.

Así pues, las instituciones representan una nueva política del cuerpo y tienen como fin las relaciones de disciplina. Por disciplina se entienden «técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas», es decir, el control de los horarios, de las comidas, las duchas, los gestos, los rezos,

la hora de levantarse y acostarse, todas aquellas regulaciones que se inscriben en el cuerpo e intentan fijar unas rutinas en las conductas.

Las disciplinas se caracterizan por hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible, lo más barato y discreto. De hecho, el poder ejercido a través de, por ejemplo, una regulación horaria colectiva en una institución es mucho más económico que los castigos individuales, es mucho más discreto —produce menor rechazo— y mucho más efectivo. Además, dicho ejercicio del poder, mediante las disciplinas, llega a lo más profundo del cuerpo social. Se trata de hacer visible el poder en lugares en los que anteriormente era impensable que llegase: la familia, las relaciones, la lectura, la sexualidad, la higiene. Foucault defendió una idea de poder que se expande a todos los rincones sociales mediante las técnicas disciplinarias, cuyo fin no es otro que el de tejer cuerpos sometidos y útiles. Si con el poder tradicional se torturaba y desmembraba a los cuerpos, con el nuevo poder disciplinario se modifica su conducta. La idea de que las rutinas y las prácticas moldean al sujeto no era nueva, pero fue llevada hasta el extremo al considerar que las prácticas ejercidas de modo general por un tipo de poder producen a los sujetos que una sociedad considera útiles y normales.

La normalización de la disciplina no obedece a los códigos del derecho, sino a un saber propio, no jurídico: las ciencias humanas. La nueva teoría de la disciplina se llama sociología, medicina, economía, antropología, teorías formadas en íntima conexión con las prácticas disciplinarias orientadas a la creación de un espacio homogéneo y normalizado en el que los cuerpos sometidos son constituidos como individuos normales. Y, si el individuo es considerado como anormal, entra de nuevo en el juego de las instituciones (entra en la prisión, en la escuela, en el psiquiátrico, hasta que es



El filósofo utilitarista Jeremy Bentham ideó el modelo arquitectónico del panóptico, que para Foucault es el paradigma del poder disciplinario. Se puede aplicar a cualquier institución y ha demostrado poseer una gran efectividad a efectos de control.

normalizado); un juego que tan solo puede ser entendido si se presta oído a los procedimientos mínimos y aparentemente banales de las disciplinas. La prisión es el paradigma del funcionamiento de este poder disciplinario que atraviesa la sociedad entera. Como dice el filósofo en *Vigilar y castigar*:

> Que la prisión no es la hija de las leyes, ni de los códigos, ni del aparato judicial; [...] que en la posición central que ocupa la prisión no está sola, sino ligada a toda una serie de otros dispositivos carcelarios que son en apariencia muy distintos —ya que están destinados a aliviar, a curar, a socorrer—, pero que tienden todos ellos a ejercer un poder de normalización [...]. Que, por consiguiente, las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación no son

adecuadas para describir, en el centro mismo de la ciudad carcelaria, la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las ciencias a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario. En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de encarcelamiento múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla.

PODER Y RESISTENCIA

En debate con el lingüista Noam Chomsky en 1971, publicado bajo el título *Naturaleza humana: justicia versus poder*, Foucault hizo hincapié en un elemento crucial en su modo particular de analizar el poder. Afirmó que no se trataba de analizar el poder allí donde su funcionamiento es tan obvio que parece que se ejerza verticalmente de arriba abajo. En el ejército o en los gobiernos dictatoriales parece que el poder es ejercido por una élite que domina a los de abajo. Este esquema, de raíz marxista, consiste en afirmar que existe una clase dominante que reprime a una clase dominada. Sin embargo, para Foucault, este análisis no desvela el funcionamiento íntimo del poder. Para observar su verdadero funcionamiento hay que analizar el modo en que funciona en los lugares aparentemente neutrales donde no parece funcionar: la familia, la universidad, las relaciones, incluso conceptos como justicia o humanidad se encuentran atravesados por relaciones de poder. Según Foucault, ya no es válido, por tanto, un esquema de análisis basado en la relación dominador-dominado, heredero de la concepción marxista (una idea que le valió al filó-

sofo numerosas críticas por parte de los marxistas), sino que debe prevalecer un análisis «nominalista» del poder, es decir, un análisis del mismo en su ejercicio concreto incluso en los lugares donde parece no existir; o, mejor, precisamente allí.

Este tipo de análisis del poder, que hizo tambalearse a la filosofía política contemporánea, fue consecuencia de la reflexión emprendida en *Vigilar y castigar* y supuso la superación de los principales supuestos a través de los cuales se pensaba el tema del poder. Gilles Deleuze, compañero de viaje filosófico de Foucault, resumía en su libro *Foucault* los cambios fundamentales que introdujo su nueva concepción del poder en cinco postulados:

1. *Postulado de propiedad*: el poder no es algo que posee la clase dominante, sino que se ejerce. Sus efectos tienen que ver con los modos concretos de funcionamiento de sus dispositivos.
2. *Postulado de localización*: el poder no debe entenderse como poder de Estado. El poder de un Estado es un efecto de conjunto. Hay que analizar la llamada microfísica del poder, es decir, su funcionamiento localizado y concreto.
3. *Postulado de subordinación*: el poder no es efecto de una infraestructura económica, sino que la propia economía es un efecto de las relaciones de poder que se establecen.
4. *Postulado de acción*: el poder no actúa por represión e ideología, sino que «produce» nuestra sociedad. Hay que entender al poder como productor de realidades.
5. *Postulado de legalidad*: el poder no se equipara a las leyes, sino que la ley misma es un efecto de las relaciones de poder.

En resumen, se podría definir al poder como aquello que no se posee, que no se encuentra localizado en un punto

determinado, que no está determinado por la economía, no actúa reprimiendo u ocultando la realidad y, finalmente, que no se encuentra determinado por las leyes. Al contrario, el poder está formado por relaciones que se ejercen en la totalidad de la sociedad, en sus niveles más microscópicos (actitudes, reglas, horarios, costumbres) y que producen realidades. Hay relaciones de poder en los hábitos familiares, en la limpieza, la atención de la casa, el trabajo, la amistad, la sexualidad, en fin, en toda relación social que dé forma a un orden respecto a cómo se hacen las cosas, que dirige conductas, que, en definitiva, produce sujetos que se someten a estas relaciones de poder. Porque no son relaciones de violencia o de coerción, sino directrices de conducta a través de prácticas y/o discursos que requieren para su funcionamiento sujetos libres que puedan ser doblegados.

Así, el análisis de Foucault supuso una modificación radical de las herramientas conceptuales que hasta entonces se habían usado para pensar el poder y el descubrimiento de una nueva realidad, la de las relaciones de poder que se ejercen en todos los planos de la sociedad produciendo el presente. Así, el poder «no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada» (*Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*). Una situación en la cual se da una batalla entre lo posible y el orden social cuyo resultado es la batería de verdades que define el orden social. Cada sociedad y cada época quedaba definida por el tipo de poder preeminente que se ejercía. Si en el Antiguo Régimen predominaba el poder soberano, el poder disciplinario debía ser el que delimitara las formas sociales de la modernidad y, por lo tanto, tenía mucho que ver con el presente. Pero, al mismo tiempo, la época de las cárceles y los psiquiátricos no

respondía totalmente a la actualidad. De hecho, los análisis de Foucault en los primeros años setenta van encaminados a la pregunta por el presente, pero interrogan su prehistoria, su historia, sin acabar de definir qué tipo de poder define la contemporaneidad. Para encontrar la respuesta a esa pregunta es necesario acudir a sus cursos en el Collège de France, en los que, a lo largo de la década de los setenta, desarrolló toda una respuesta acerca de los mecanismos de los diferentes modos de poder.

Según Foucault, existen cuatro modos fundamentales de poder: el pastoral, el soberano, el disciplinario y el biopoder. El pastoral es el encargado de producir una identidad a través de los procedimientos prácticos de la confesión, y viene auspiciado por un saber religioso y de la conciencia. El soberano inflige y tatúa sobre el propio cuerpo, por medio del suplicio, el castigo necesario para la corrección. El disciplinario o panóptico, encargado de producir el cuerpo normalizado (y analizado pormenorizadamente por Foucault), es el poder que se desarrolla en las instituciones, un poder productor que encuentra su soporte en las prácticas disciplinarias y en el apoyo teórico de las ciencias humanas. Por último, el biopoder o poder sobre la vida, propio del siglo XIX, es el que tiene como objeto la población y su gestión, a través de prácticas de seguridad, higiene y libertad, con la economía liberal y la medicalización social como saberes implicados. Así, nos encontramos con la descripción de varios tipos de tecnologías de poder que experimentan su momento álgido en diferentes épocas, pero que no desaparecen, no se suceden linealmente. Pese a que a cada época le corresponde una tecnología de poder dominante de acuerdo con los dispositivos del saber y con la economía de las prácticas sociales, los otros tipos de poder conviven en diferentes escalas. Se trata de una «heterarquía» de poderes

orientados a producir normalidad en cada uno de los objetos de su mirada. Así, podríamos hablar de una suerte de gran dispositivo sintético, dentro del cual las jerarquías entre los regímenes diferentes de poder y de saber van moldeándose de acuerdo con la especificidad histórica y cultural de cada momento. Resulta evidente que la tarea que tenía en mente Foucault no consistía en construir una gran ontología al uso, sino en elaborar una ontología histórica y anclarla en el presente. La analítica del poder, por lo tanto, debía contar con el análisis del particular momento del dispositivo del saber-poder que define la experiencia del presente, y, al mismo tiempo, sondear las resistencias o contraconductas que se le oponen. Porque —y esto es fundamental a la hora de leer el análisis del poder del autor francés—, al poder siempre se le opone un intento de resistirse. No hay poder sin seres humanos libres, el poder requiere libertad y, por lo tanto, conlleva una lucha, un cara a cara. En la esclavitud, por ejemplo, no hay poder sino coerción física.

Donde hay poder, hay resistencia.

La voluntad de saber

El poder implica siempre una resistencia que puede rastrearse a lo largo de toda la historia de las relaciones de poder: desde las herejías frente a la ortodoxia católica, hasta la resistencia de un loco a declararse enfermo mental o la de un individuo a adoptar las normas sociales, se puede encontrar una amplísima gama de resistencias, de transgresiones que dan fe de que es posible hacer las cosas de otro modo, vivir de otro modo, aunque finalmente el poder venza.

De hecho, la política de Foucault se sitúa precisamente del lado de esta resistencia. Su análisis teórico del poder lo llevó hasta la constatación de que siempre debía estar del lado de la resistencia, de que debía perseguir al poder en su ejercicio. Esta conclusión política vertebraría su idea del intelectual



LA RESISTENCIA ANTE EL PODER

Los movimientos de resistencia civil de los albores del siglo XXI, como los de la Primavera Árabe (en la foto, una imagen de la Plaza Tahrir de El Cairo durante la revolución de 2011) parecen querer dar la razón a Michel Foucault, que nunca dejó de insistir en la necesidad tanto teórica como ética de la resistencia, aunque lo cierto es que sus análisis del poder, cada vez más complejos y abrumadores, dejaron muy poco espacio a las formas tradicionales de oposición al poder. Además, la falta de análisis acerca de la posibilidad de una resistencia colectiva vuelve más complicada la posibilidad de una resistencia efectiva. Con todo, Foucault mostró un empeño insobornable por la crítica y situó a la filosofía ante la necesidad de experimentar nuevas e inéditas formas de resistir, tanto individual como colectivamente. No debía ser la filosofía la que marcase el camino, sino las nuevas expresiones de las luchas políticas las que debían orientar al pensamiento.

comprometido como aquel que está del lado de los vencidos, de los que carecen de voz, de los silenciados y aplastados por el poder. Por ello escribe sobre los locos, sobre los presos, sobre los perversos, en definitiva, sobre los anormales. Porque son aquellos sobre los cuales recaen con mayor peso el ejercicio del poder normalizador y sus verdades.

UN NUEVO INTELECTUAL

Tanto Michel Foucault como Gilles Deleuze, en su célebre diálogo *Los intelectuales y el poder*, sitúan el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual, denominado «intelectual específico», en el Mayo francés, definiendo su nuevo escenario como el resultado del agotamiento del intelectual clásico. Este nuevo intelectual nace en el momento en que los intelectuales que poseen conocimientos específicos politizan su labor en virtud de una problemática concreta vinculada a su tarea intelectual. Se trata de la politización de, por ejemplo, el físico Robert Oppenheimer que, después de ayudar a crear la bomba atómica, utilizó su saber específico para contribuir a la lucha contra las armas atómicas. Se trataba de la politización de aquellos intelectuales que han dedicado su esfuerzo a realizar intervenciones políticas sectoriales sobre problemas particulares y concretos vinculados a su labor, intervenciones que han sido realizadas mediante su conocimiento específico y técnico aplicado a cada una de las situaciones a partir de las luchas del 68. Ya no se reconocía la gran figura del intelectual como la de aquel maestro de la verdad que ilumina, desvela y orienta la práctica social, sino que las figuras intelectuales se encontraban implicadas en luchas concretas a través de sus conocimientos específicos: trabajadores sociales, científicos o abogados más que

filósofos, historiadores o sociólogos. El modelo responde a un saber concreto aplicado a una lucha social. Y, por encima de ello, como afirma Deleuze, se constata «la indiginidad de hablar por los otros». La nueva figura del intelectual específico supuso el logro político y teórico de prestar la voz, de que el intelectual no hable en nombre de nadie, en representación de ningún colectivo. El intelectual específico que define Foucault a partir del Mayo del 68 cede la palabra a los actores de las luchas, al mismo tiempo que emplea su saber específico y teórico para contribuir a las mismas. Se trata de luchas específicas, de subversiones que se levantan no en nombre de una justicia ideal, sino en contra de lo intolerable. No se trata pues de decir qué es justo, sino qué es injusto, y de cómo combatirlo en el aquí y el ahora. En palabras de Foucault:

> El papel de un intelectual no es el de decir a otros qué deben hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Recordad todas las profecías, promesas y programas que los intelectuales han podido formular en el decurso de los dos últimos siglos, y de los cuales hemos visto ya sus efectos. El trabajo de un intelectual no es el de modelar la voluntad política de los otros; es, por medio de los análisis que ha realizado en dominios que le son propios, el de reinterrogar las evidencias y postulados, de sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar.

La resistencia, entonces, como lugar y como moral política básica llevó a Foucault a redefinir la idea de intelectual y a comprometerse con todas aquellas causas que se oponían a lo establecido no en nombre de la justicia o de la dignidad, sino en nombre de la lucha contra las verdades del poder. Concebida la política como una batalla —«la política es la guerra continuada por otros medios», afirmó—, Foucault asumió

posiciones a veces controvertidas y otras veces, desde la distancia, abiertamente insostenibles. Esas posiciones extremas de lucha constante y sin tregua, unidas a la certidumbre de que, en última instancia, la lucha contra el poder era un asunto individual casi siempre condenado al fracaso, lo llevaron progresivamente a una crisis tanto teórica como política que se extenderá durante el final de la década de los setenta y que supuso el abandono del análisis teórico de la preeminencia del poder y la entrada en el terreno de la subjetividad.

Capítulo 4

EL BIOPODER Y LA GESTIÓN DE LA VIDA

Tras el análisis del poder disciplinario, Foucault inició una reflexión sobre el modo específico del poder contemporáneo, el biopoder, que supuso el descubrimiento de una nueva faceta del poder a partir de la sexualidad: la gestión de la vida.

Los años setenta fueron, para Foucault, un tiempo de extrema actividad política e intelectual que terminaron con una profunda crisis. Sus constantes intervenciones, conferencias y cursos se unieron a los numerosos compromisos políticos concretos en los que participó activamente. No tan solo el GIP, sino cualquier situación que, a su juicio, requería de su apoyo, lo recibía bajo la forma de una firma, una manifestación, un escrito o la puesta en marcha de la maquinaria de sus crecientes contactos para participar en la causa. La proliferación de su actividad militante fue acompañada por una actividad teórica enorme de la que dan cuenta los miles de páginas que recogen sus conferencias, entrevistas, artículos y cursos en forma de libros, con mención especial para la recopilación de escritos *Dits et écrits*, publicada póstumamente (1994 y 2001).

Durante la década de los setenta existió en el filósofo una extraña sintonía entre actividad teórica y política: a medida que aumentaba su participación política, sus análisis sobre el poder se hacían más sutiles y difíciles de manejar en la

práctica, pero no reforzaron sus posiciones políticas: a medida que la teoría avanzaba, Foucault encontraba cada vez mayores dificultades para defender posiciones políticas unívocas. Sus intervenciones siempre se circunscribieron a acciones concretas: hasta el punto de que le valieron a fama de referente extraño en la izquierda intelectual europea. Foucault no era comunista, ni socialista, ni liberal, ni maoísta, sino, como él mismo se definió: «Militante y profesor del Collège de France».

Estaba claro que su análisis del poder le había cargado de prevenciones ante cualquier posición política tradicional, ya que creía que el simple hecho de imaginar un sistema alternativo formaba parte del sistema vigente. Así, privilegió el carácter crítico de la filosofía frente al carácter constructivo y, precisamente, en el marco de esa concepción del pensamiento como crítica se desarrolló su reflexión sobre el poder. Si en *Vigilar y castigar* el poder analizado respondía al modelo disciplinario, fundador de las sociedades modernas, a medida que profundizaba en el análisis comenzó a interesarse por otros tipos de poder más contemporáneos, más pegados al cuerpo y a la subjetividad. La disciplina forjaba sujetos, pero a partir de reglas y normas externas que gobernaban conductas mediante la obligación a sobrellevar horarios, rutinas, gestos y actitudes que, finalmente, tras una resistencia, se interiorizaban, pasando a formar parte del uno mismo. Pero, ¿y si el poder producía algo más que esa parte del uno mismo que tiene que ver con la conducta reglada? ¿Y si, fuera de la normalidad social, también se daban relaciones de poder? Esta será la nueva perspectiva teórica que Foucault llevó a cabo en la segunda mitad de la década de los setenta. Primero, atendiendo a la región más íntima del uno mismo —la sexualidad—, corroborando el papel del poder en la mis-

ma. Y, finalmente, encontrando una nueva figura del poder —el biopoder— que pasa a producir no solo el sujeto, sino a gestionar la vida misma, que lo obligó a repensar su posición teórica.

SEXUALIDAD, PODER Y VERDAD

Historia de la sexualidad. La voluntad de saber (1976) se presentó como un proyecto continuador de la reflexión sobre el poder iniciada en *Vigilar y castigar*. El plan, ambicioso, consistía en investigar las relaciones de poder en los recovecos más íntimos del ser humano, allí donde se juega una verdad importante sobre el sí mismo: la sexualidad. El poder se habría filtrado hasta la sexualidad, produciendo ya no solo conductas, sino verdades íntimas. Por ello, el plan de la obra era continuar el trabajo con varios volúmenes que reflexionasen sobre las diversas figuras que, a través de las relaciones de poder que se dan en la sexualidad, han visto conformadas las verdades sobre sí mismas: la carne, el cuerpo, los niños, las mujeres, las madres, las histéricas y los perversos. Este plan, que no se cumplió, sirve para situar la intención teórica de Foucault en 1976, que pasaba por atender a la sexualidad, al poder y a la verdad en la medida en que estas revierten en la formación de sujetos.

El libro se convirtió en uno de los trabajos más impactantes del autor francés debido, fundamentalmente, a que puso en juego su concepción de poder contradiciendo algunos de los presupuestos más básicos del pensamiento de Mayo del 68. Tradicionalmente, desde Freud se tendía a pensar que las relaciones entre el poder y la sexualidad se daban bajo la figura de la represión: el poder reprimía la libertad sexual por medio de prohibiciones, censuras, principios morales o

religiosos. Esta hipótesis, que Foucault denomina «hipótesis represiva», llevaba a creer que, si una sociedad se liberaba de la opresión política, religiosa y moral, se liberaría también de la represión y, entonces, sería posible vivir la propia sexualidad en libertad y sin condicionamientos. Vivir el sexo en libertad era, en definitiva, un asunto político. Pero Foucault cuestionó esta hipótesis modificando el régimen de enunciación del problema al situar la sexualidad como un dispositivo productor. Dicha modificación puede ser resumida mediante las tres dudas que Foucault planteaba frente a la hipótesis represiva. En primer lugar, la duda histórica: ¿la represión sobre el sexo es una verdad histórica? En segundo lugar, la duda teórica: ¿la prohibición o la censura son las formas mediante las cuales se ejerce el poder sobre el sexo? Y, por último, la duda política: ¿existe relación entre el discurso contra la represión y el poder sobre la sexualidad?

Estas tres dudas implican un desplazamiento del problema al considerar de otro modo el complejo entramado existente en la sexualidad moderna entre el poder y los discursos. Para comprender este deplazamiento es necesario, en primer lugar, abandonar la idea de que a lo largo de la historia no ha habido sino represión, constatando la existencia de elaborados discursos sobre el sexo a lo largo de los últimos siglos; en segundo lugar, hay que dejar de lado la idea de que el poder se ejerce sobre el sexo a través de la prohibición, obviando así su capacidad productiva; y finalmente, es necesario establecer que el discurso contra la represión quizá no sea más que uno de los modos más contemporáneos del ejercicio de poder sobre la sexualidad, ese en el cual se produce la verdad del uno mismo.

En su obra, Foucault abandona la hipótesis represiva para interrogarse por el poder y la sexualidad a partir de un dispositivo mucho más complejo y rico que la represión. La





EL NACIMIENTO DE LA SEXOLOGÍA

Durante el siglo XIX la sexología comenzó la tarea de realizar un compendio clasificatorio de las conductas sexuales consideradas como patológicas. El psiquiatra austríaco Richard von Krafft-Ebing (en la imagen de la izquierda), contemporáneo de Sigmund Freud (a la derecha), escribió en 1886 un manual que agrupaba todas las tendencias en sexología, *Psicopatía del sexo*, una obra de gran difusión en la que aparecían «desviaciones» sexuales de todo tipo: violadores, sodomitas, pederastas, exhibicionistas, eyaculadores precoces, prostitutos, travestidos... Ahora bien, si estas conductas eran desviaciones, ¿lo eran con respecto de qué? El lugar en el que se desviaban no era otro que el sexo heterosexual orientado a la reproducción. Todo deseo que no se encontrase encauzado hacia este objetivo era considerado desviación y, por lo tanto, patología. Freud compartió con alguna salvedad la propuesta, sumándose al discurso que privilegia el sexo reproductivo frente al deseo por medio de la patologización de la histeria. La influencia de las clasificaciones de la primitiva sexología ha continuado vigente, con matices, correcciones y modificaciones, hasta hoy en día. Contra las posibilidades del placer, la sexología impuso la dictadura del sexo como el modo occidental de reconocimiento de sí.

constatación básica que permite apartarse de la idea de represión es que a partir del siglo XVI se construyó un discurso sobre la sexualidad que no responde a una restricción: en lugar de reducirse al silencio, el sexo va tomando cada vez mayor protagonismo, mayor volumen de discurso. Quizás, afirmaba Foucault, algún día no se entienda por qué en los últimos siglos tanta gente distinta habló tanto de sexo. Es sobre esa proliferación del discurso sexual donde el autor francés enfoca su mirada. ¿Por qué se habla de sexo? ¿Es lo mismo el sexo del que se habla que la sexualidad? La respuesta tendrá que ver con el hecho de que el sexo es una fijación posible de las mil posibilidades de placer del ser humano. Una fijación que se realiza a través de un dispositivo llamado «sexualidad», que posee un saber científico que la refrenda (psiquiatría y sexología) y cuyo fin no es otro que el de orientar —alentando, incitando, promoviendo el sexo direccionado— a los sujetos sexuales hacia la ordenación social imperante.

En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción.

Historia de la sexualidad

Fue en el siglo XVIII cuando se pusieron en funcionamiento cuatro grandes estrategias discursivas que, según Foucault, tuvieron importantes implicaciones en el dispositivo de la sexualidad. La histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y, por último, la psiquiatrización de los placeres perversos. Estas cuatro estrategias fueron conformando los modos a través de los cuales el poder se ejerce sobre la sexualidad humana con una finalidad concreta. Con la medicina y la psiquiatría como saberes eminentes, la sexualidad se fue moldeando en los cuerpos de las mujeres y los niños, definiendo lo sexualmente saludable como procreación y

las enfermedades sexuales como patologías. Poco a poco, la sexualidad fue construyendo su espacio ideal: la familia. Tanto el hecho de definir el cuerpo de la mujer como portador de una sexualidad que es necesario vigilar, como la aparición de la necesidad de educación sexual a los niños mediante el control de la masturbación son dos elementos estratégicos que, unidos a la protección médica, social, jurídica y política de la familia como núcleo de procreación (salud sexual), y a la psiquiatrización de las perversiones, provocarían un efecto inesperado e inédito del poder: además de construir un saber —la sexología—, y unas prácticas normalizadas —con el modelo de la familia y la procreación—, el poder establecía la verdad de uno mismo a través de la intimidad secreta del sexo. La subjetividad, entonces, pasó a ser el campo de batalla donde se produce el combate por el poder.

El ser humano tiende a pensar que el poder es algo ajeno a sí mismo, algo que se le impone, pero la obra de Foucault viene a corroborar la idea contraria: esa búsqueda de una verdad íntima y profunda en una región interior que es puro deseo no es sino una estrategia por medio de la cual se afianza el poder. Cuando un individuo se define como heterosexual, homosexual, transexual, activo, pasivo, dominante, dominado, masculino, femenino, es decir, cuando identifica su interioridad con una característica propia de la sexualidad, nos dice Foucault que ese proceso habla el lenguaje del poder. Que el poder produce nuestras verdades, nuestra sexualidad. No podemos reducir la sexualidad al sexo. De hecho, esta reducción es la que lleva a pensar que el poder funciona como una mera prohibición de un deseo puro e interior. Foucault nos muestra que el sexo es tan solo una ficción orientada a agrupar la multiplicidad de conductas, sensaciones y placeres en unidades anatómicas que serán objeto de una verdadera ciencia: la sexología, encargada de



PODER E IDENTIDAD SEXUAL

A lo largo de la historia, las relaciones entre poder e identidad sexual han ido conformando diferentes modos de organizar los cuerpos y la sexualidad. Desde la Antigüedad grecolatina hasta el siglo XVII es posible hablar de un sexo único, el masculino (que niega al cuerpo de la mujer categoría ontológica y lo reduce a una versión menos perfecta del masculino), dotado de diferentes grados de perfección: los cuerpos se ordenaban por géneros como versiones perfectas o imperfectas del sexo masculino. A partir del siglo XVIII la diferencia de género comenzó a implicar una distinción sexual de tipo médico y



fue a partir de entonces que los hermafroditas comenzaron a ser vistos como un problema (en la ilustración, *Hermafrodita durmiente*, copia romana en mármol de un original griego del siglo II a.C.). Foucault se fijó en el hermafroditismo para analizar este juego entre sexo y género introduciendo en él las relaciones de poder y mostrando de qué modo el dispositivo sexual del siglo XIX provocó que la verdad del individuo se relacionase con una sexualidad orientada a gestionar y fiscalizar el placer, la reproducción, las conductas y, en definitiva, la vida misma.

delimitar lo que será normal y lo que será anormal. Dicho de otro modo, Occidente no ha negado la sexualidad, sino que ha organizado «a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad». El ser humano se juega su subjetividad en el sexo, en el sexo objetivado y animado por un dispositivo de la sexualidad que se encuentra en estrecha colaboración con la medicina y la psiquiatría y cuyo fin es el de producir verdades a través de las cuales dicho ser humano se reconoce como sí mismo.

EL PODER SOBRE LA VIDA

En el mismo año, 1976, en que publicó el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault concluyó su curso del Collège de France titulado *Hay que defender la sociedad* —que incluyó modificado en ese primer volumen—, con la propuesta de un nuevo tipo de poder, llamado «biopoder», que iba a guiar sus posteriores investigaciones. Tal propuesta no tuvo demasiada repercusión en ese momento, quizá debido a su fugaz aparición, tanto en la última clase del curso como en el libro. A pesar de la falta de desarrollo del concepto, no era la primera vez que aparecía. En 1973 y 1974, a lo largo de unas conferencias en Brasil sobre el nacimiento de la medicina social, utilizó conceptos como «nosopolítica», «biohistoria» y «biopolítica», que ya apuntaban a la problemática. Así pues, la aparición de la idea del biopoder, que iba a modificar profundamente el itinerario reflexivo de Foucault, no fue repentina, no se produjo sin previo aviso, como una suerte de ocurrencia, ya que llevaba tiempo gestándose. Si se sigue la línea conceptual que va desde el poder disciplinario hasta la sexualidad, se puede observar un

creciente interés del filósofo por las relaciones de poder con capas cada vez más profundas del sujeto, desde el cuerpo, los gestos y los horarios, a los deseos y verdades secretas. Y, cómo no, a la sexualidad.

Al repasar los aspectos del ser humano que más cerca están del problema de la vida, encontramos la sexualidad como uno de los más decisivos. La sexualidad es el nexo entre la vida individual y la vida común, la vida de la especie humana en cuanto reproducción biológica. Además, las figuras sobre las que ejerce su poder el dispositivo de la sexualidad serán figuras fundamentales de ese nuevo biopoder: la mujer, los hijos, las familias, la medicina social. El biopoder no es más que la consecuencia de un cambio en el modo de entender el poder, como si Foucault se hubiese alejado del modelo disciplinario del panóptico y comenzase, a partir de 1976, a pensar el poder bajo otro modelo diferente, bajo unas coordenadas distintas. Gilles Deleuze interpretó este cambio de perspectiva como un intento de pensar el modo específico de poder que se da en el presente, un presente que ya no se identifica con la sociedad disciplinaria del siglo XVIII, organizada a través de instituciones de encierro como la cárcel o el psiquiátrico. Esta línea interpretativa es seguida actualmente por pensadores como el sociólogo inglés Nikolas Rose (n. 1947) quien, en *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI* (2007), realiza un análisis contemporáneo de la sociedad con las herramientas del biopoder.

Según Foucault, las diferencias que dieron pie a un cambio en el paradigma del poder tienen que ver con algunos acontecimientos fundamentales de los siglos XVIII y XIX relacionados con la existencia de una relación diferente entre el Estado capitalista, la biología y la medicina, surgida de la necesidad de proteger al conjunto de la nación, a la masa urbana y a la masa obrera, de los peligros de la enfermedad.

La salud de una nación, de una ciudad o de una economía dependía de la de un conjunto de individuos que carecían, en su mayor parte, de asistencia médica. Velar por la salud de la población, proteger a la sociedad, pasó a convertirse en un asunto público prioritario.

A la aparición en el siglo XVIII, en Alemania, de una medicina social orientada a velar por la salud pública, mediante lo que se llamó «policía médica», le siguió a finales del siglo la instauración de la medicina urbana en Francia, centrada en la higiene y salubridad de las ciudades y, finalmente, en Inglaterra, de una medicina enfocada a la salud de la masa trabajadora. Lo inédito de estos tres tipos de medicina social es que, por primera vez, la salud se había convertido en un asunto de Estado apoyado por un discurso médico que no se centraba en el cuerpo individual, sino en un nuevo cuerpo colectivo: la población.

Esta medicina social se perfeccionó durante el siglo XIX con la incorporación de nuevas estrategias y técnicas. La población, ese nuevo sujeto sobre el que el poder comenzó a dirigir su mirada a finales del siglo XVIII, es analizada de un modo más sutil por la medicina y por el Estado: ya no consta únicamente de una masa de ciudadanos y trabajadores. La mirada del poder del siglo XIX hizo surgir nuevos rostros que había que tener en cuenta a la hora de analizar una población. A partir de entonces habrá viejos y jóvenes, mujeres y niños, personas longevas y suicidas, sujetos pervertidos y anormales. La definición de población se diversificó, volviéndose más compleja, y el nuevo poder que trató de abarcarla comenzó a utilizar para ello técnicas más depuradas, como la estadística. La población dejó de ser un problema exclusivamente médico y se transformó en un problema de gestión. El biopoder pasó de ocuparse de una masa que había que proteger de la enfermedad mediante la medicina so-

cial a desarrollar toda una serie de estrategias para gestionar un conjunto de peculiaridades poblacionales.

Siguiendo el análisis foucaultiano, si el antiguo poder soberano era, en su forma más radical, un poder sobre la vida misma —la capacidad de matar, el poder de hacer morir—, el nuevo poder contemporáneo que surgió con el capitalismo de los siglos XVIII y XIX no tuvo la misma orientación ni los mismos instrumentos. Frente al antiguo «hacer morir y dejar vivir», el biopoder tiene como objetivo «hacer vivir y dejar morir». Se trata de un poder que no es una simple actividad sobre la población, sino que se implica en su gestión, en el desarrollo vital de la colectividad humana, tomando en cuenta la natalidad, la mortalidad, la asistencia de la vejez, la medicalización infantil y femenina, la sexualidad orientada a la familia, la seguridad laboral, la salud pública: en definitiva, una política de la vida humana en su conjunto. El biopoder es un dispositivo de poder sobre la vida expresado a través de herramientas y técnicas biopolíticas que se ocupan de la gestión de la vida de la población humana. Como dice Foucault en el curso *Hay que defender la sociedad*:

> Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío, que era el poder de la soberanía y que consistía en poder hacer morir, he aquí que con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que aparece ahora un poder que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.

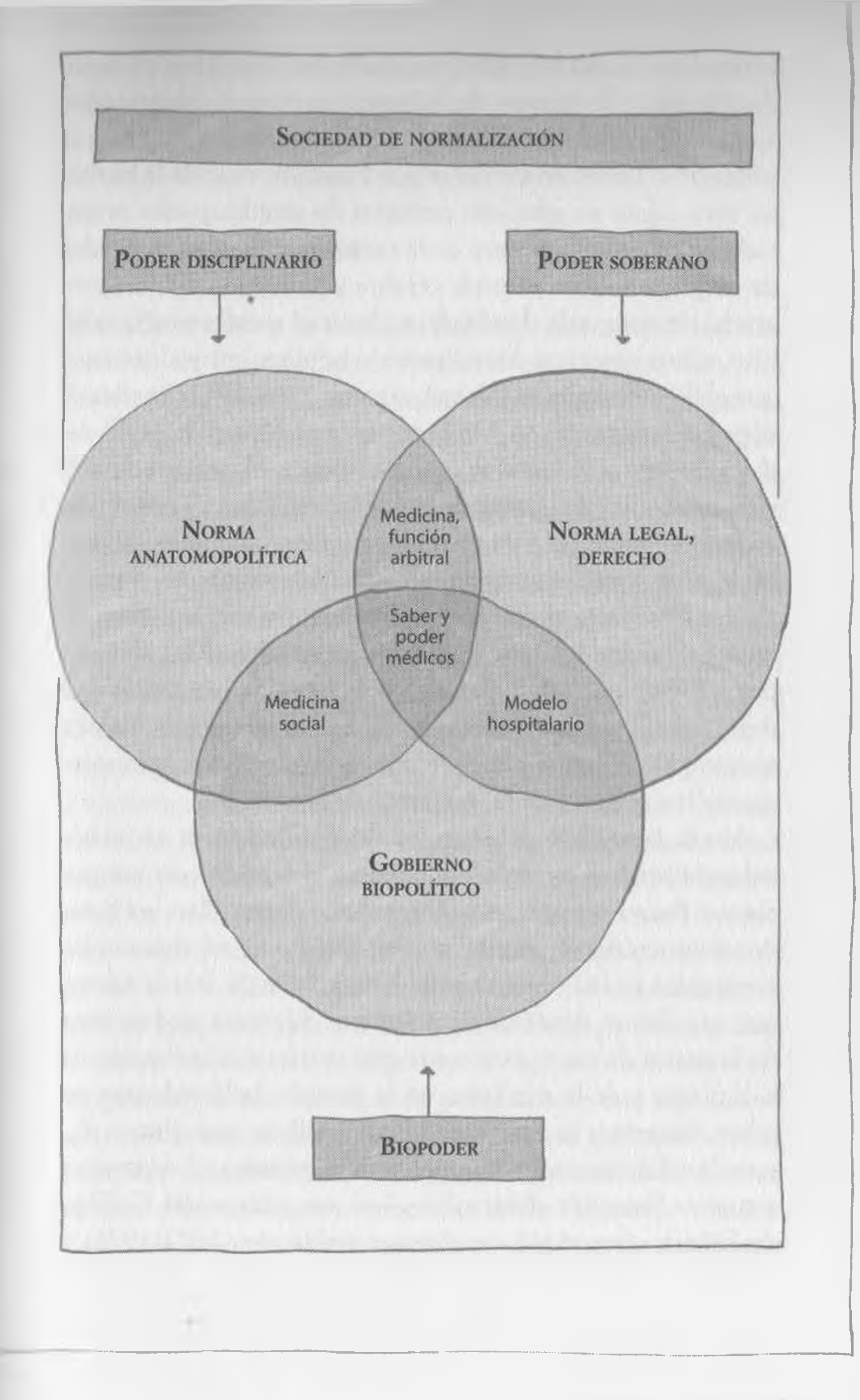
Hacer vivir y dejar morir no serán sino los dos grandes grupos de actuaciones del biopoder, ejercidas mediante estrategias biopolíticas de lo más variado: desde el control de

LA MEDICALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

A lo largo de su obra, Foucault mostró el modo particular en que la medicina, sus discursos y sus prácticas se entrelazan con las relaciones de poder de las diferentes épocas. Si en la época del poder disciplinario, el discurso psiquiátrico y médico acerca de la locura y las desviaciones sexuales pasaron a formar parte de una estrategia «anatomopolítica» de normalización de los cuerpos, con la aparición del biopoder la medicina deja de ser un asunto individual que dirime la normalidad de los individuos para pasar a ser un asunto público. Se trata de la medicalización social. Tal como afirmó en *La vida de los hombres infames*: «El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica». Foucault explica que el nuevo saber médico no está ligado exclusivamente a las instituciones de tipo estatal, ni siquiera hospitalarias, sino que también implica estructuras como el sistema escolar, el urbanismo, la higiene y la vacunación, la sexualidad o la justicia, que habitualmente se presentan como neutrales e independientes, esquivando así poner de relieve sus implicaciones biopolíticas.

Disciplina, normalización y medicina

Para Foucault, discursos y prácticas médicas atraviesan los sistemas de poder soberano, disciplinario y de biopoder. Con diferentes modulaciones y junto con el derecho y la economía, la medicina es la ciencia humana que posee un grado mayor de implicación en el régimen de poder que define y construye una época. Es en la época de las grandes instituciones, teniendo al poder disciplinario como referente, cuando la medicina se convierte en un verdadero código de normalización de conductas e individuos a través de la conversión del médico en «experto legal» y del hospital en modelo institucional de normalización. Este papel se modificará posteriormente, ya que, en la medida en que la medicina fue realizando avances biomédicos y el poder pasó a considerar la población como asunto político, la medicina clásica se transformó en una estrategia social y biopolítica de medicalización social que resulta esencial para comprender el modo en que el cuerpo individual y social se convierten en objeto de saber, objetivo de poder y campo de intervención de la gubernamentalidad contemporánea.


Sociedad de normalización
Poder disciplinario
Poder soberano
Norma anatomopolítica
Medicina, función arbitral
Norma legal, derecho
Saber y poder médicos
Medicina social
Modelo hospitalario
Gobierno biopolítico
Biopoder

la natalidad hasta la eugenesia, desde las campañas de vacunación hasta la higiene de la raza; mientras el biopoder se encuentre vinculado al Estado funcionará protegiendo a la población. No es de extrañar que Foucault vincule la barbarie nazi como un ejercicio extremo de este biopoder orientado a preservar la pureza de la raza aria utilizando métodos de «higiene racial» como la célebre acta Aktion T4 (un programa de eutanasia destinado a eliminar a enfermos incurables, niños con taras hereditarias o adultos improductivos), que el filósofo italiano Giorgio Agamben (n. 1942) analizaría décadas más tarde, en 1995, en su obra *Homo sacer. El poder soberano y la muda vida*. En el límite, el poder sobre la vida, la gestión de la vida de la población, lleva a la obsesión estatal por su salud y su pureza, cristalizando en los saberes biológicos y métodos nacionalsocialistas orientados a hacer vivir a una parte de la población dejando morir a otra. El filósofo italiano Roberto Esposito, en su texto *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2005) utilizará la metáfora de la vacuna —la inmunización— como ejemplo del biopoder: se inocula una muestra de enfermedad para que la población se inmunice contra los peligros de la impureza de la raza.

Ahora bien, ¿es el biopoder desarrollado por el nacionalsocialismo el modelo de ejercicio del poder contemporáneo? Para Foucault, el biopoder que desarrollan los Estados democráticos y capitalistas en el siglo XX no sigue ni las estrategias ni los objetivos del biopoder nazi. Nada tienen que ver. Es un desarrollo totalmente diferente que camina de la mano de un nuevo actor que sustituye el primado de la biología y de la medicina en la gestión de la vida por un saber diferente: la economía. Para analizar este último desarrollo del biopoder —mucho más cercano al momento actual— Foucault desarrolló —en sus cursos del Collège de France: *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) y

El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)— una reflexión sobre la economía, el liberalismo y las técnicas actuales de la gestión de la vida.

LA ECONOMÍA Y LA VIDA

Tras adentrarse en la temática del biopoder a partir del dispositivo de la sexualidad, Foucault se encontró con una multitud de posibilidades teóricas para continuar con su proyecto. Sin embargo, en los ocho años que transcurrieron entre el primer volumen de *Historia de la sexualidad* y la aparición de los dos siguientes en 1984, abandonó ese plan inicial y, también, el tema del biopoder, ocho años de silencio que fueron también de crisis teórica, política y vital. Su alejamiento progresivo de la izquierda intelectual francesa, unido a la fascinación por el potencial del neoliberalismo, fue sumiendo a Foucault en una indefinición política que solo abandonó en contadas ocasiones. La crisis personal, la vivencia problemática de la propia sexualidad, lo condujo a alejarse cada vez más del mundo intelectual y a disfrutar del clima de libertad de sus estancias en California. La crisis teórica, por último, se concreta en la ausencia de publicaciones. Sin embargo, la cantidad de entrevistas y conferencias, así como la profundidad de las lecciones de sus cursos hacen pensar que se dedicó activamente a los problemas que la noción de biopoder ponía sobre la mesa. Estos problemas eran teóricos, históricos y políticos, y se expresan con tres interrogantes: ¿Cómo conciliar su pensamiento con este nuevo giro que ponía el acento en la vida, en vez de hacerlo en la experiencia individual (locura, prisión, sexualidad)? ¿Cómo ofrecer una explicación coherente de las diferentes concreciones de las estrategias biopolíticas en la historia del Estado

moderno? ¿Cómo resistirse a un poder que rebasa al individuo hasta llegar a gestionar la vida común?

La respuesta a estas preguntas se desarrolló en el trabajo realizado para los cursos de los años 1977-1978 y 1978-1979 (mencionados anteriormente y que se publicaron por primera vez en 2004), cuya gran innovación teórica consiste en situar a la economía en el centro de la reflexión del biopoder y, al mismo tiempo, en comenzar a pensar el poder en términos de racionalidad de gobierno. Estos dos elementos permitirían a Foucault salvar algunos de los problemas planteados.

El análisis de la vinculación del biopoder con la actualidad es, en realidad, el análisis del neoliberalismo del siglo XX. Pero, como ocurrió con la locura, la cárcel o la sexualidad, el neoliberalismo de Foucault nada tuvo que ver con los análisis al uso. En primer lugar, define el régimen económico neoliberal como un modelo activo de gobierno o «gubernamentalidad» de carácter antinaturalista y productivo. Según el filósofo, al contrario de lo que pudiera parecer, este régimen no pretende hacerse pasar como el modo natural de hacer las cosas, como la lógica natural del mercado. Al contrario, pretende producir las realidades de la manera más conveniente para su lógica interna. Sí que es cierto, como se afirma en *El nacimiento de la biopolítica*, que el liberalismo clásico pretendía que el mercado funcionaba como una realidad natural sobre la cual no se debía intervenir. El célebre *laissez faire, laissez passer* liberal requería la no intervención sobre el desarrollo natural del mercado, por lo que el papel de la policía tenía que ver con el mantenimiento del territorio neutral del mercado produciendo en el mismo la seguridad necesaria para poder comerciar.

Si bien este liberalismo clásico se centraba en el mercado, el neoliberalismo contemporáneo cambia su centro teórico: en lugar del mercado, lo importante es la competencia. Pero

la competencia no es algo natural, no se produce de modo espontáneo. El ser humano no compite entre sí naturalmente. Es algo que debe promoverse y producirse. Por eso el neoliberalismo ve la necesidad de producir sin descanso las condiciones para que se produzca la competencia. Contra lo que pudiera parecer, el neoliberalismo defiende la intervención del Estado, que debe actuar constantemente para producir la competencia en cada una de las diferentes áreas sociales. Si existen áreas sociales que, por ejemplo, son propiedad del Estado, su privatización generará competencia y el Estado deberá intervenir en este sentido. La lógica del neoliberalismo, por lo tanto, tiene que ver con una actividad permanente: estimular, dinamizar, ajustar, reestructurar...

Se trata de multiplicar el modelo económico de la oferta y la demanda para hacer de ello un modelo de relaciones sociales [...].

El nacimiento de la biopolítica

En la economía liberal clásica descrita por Adam Smith, el Estado debía mitigar los efectos negativos y antisociales de la competencia, mientras que en el neoliberalismo contemporáneo es necesario mitigar los efectos anticompetitivos de la sociedad a través de todos los medios. Incluso la redistribución de la riqueza es considerada como algo que tiende a anular la competitividad, ya que la desigualdad genera competencia. A partir de estas premisas, Foucault va analizando el modo en que la economía neoliberal, durante el siglo XX, comienza a constituirse como el modelo de Estado y de gestión de la población mediante una red de prácticas de gobierno. Precisamente este concepto, el de las prácticas de gobierno, será el que le permitió a Foucault dejar de pensar la sociedad en términos de poder y comenzar a pensarla en términos de gubernamentalidad. ¿Qué aporta esta nueva noción metodológica a su análisis? Le permite unir el biopoder con la economía,

con los anteriores modos de ejercicio del poder y con el progresivo surgimiento del Estado moderno.

El Estado, por tanto, no es una fuente de poder, como tradicionalmente se había considerado, sino un régimen de gubernamentalidades, de racionalidades de gobierno sin esencia. Y el Estado contemporáneo no es sino un régimen de gubernamentalidad liberal, en el que la lógica económica conduce los modos biopolíticos de gestión de la vida forjando un dispositivo de biopoder que se combina con otros antiguos poderes para gobernar a los individuos en cuanto individuos y en cuanto población, con unas características, además, que a Foucault le resultan fascinantes, hasta el punto de que algunos intérpretes han apuntado su cercanía, en ciertos puntos, con las propuestas neoliberales. Es cierto que el propio Foucault reivindicó la necesidad de encontrar para la izquierda una racionalidad de gobierno tan atractiva como la del neoliberalismo, pero es igualmente cierto que, en su análisis de la empresarización del individuo, es posible observar una crítica feroz a un mundo —el neoliberal— que, según el autor francés, reduce al sujeto a simple capital humano.

Desde Mayo del 68 se había criticado al mundo de la economía neoliberal como un intento de uniformizar al ser humano. Pero Foucault no creía que esa crítica fuese justa ni atinada. Al contrario: en su opinión, el neoliberalismo rompe con las lógicas uniformizadoras de otros tiempos, no pretende la homogeneización social, sino la variedad infinita de las empresas, el exceso absoluto de la oferta. Cuanto más variados sean los aspectos de la vida de los sujetos que caigan dentro la lógica económica, mejor funcionará el gobierno neoliberal. No se pretende entonces imponer una lógica monolítica, sino integrar la inmensa variedad del ser humano en el mercado. Es posible afirmar que hoy en día existe un mercado para cada una de las regiones de la vida



EL INDIVIDUO-EMPRESA

El diagnóstico del ser humano actual como «empresario de sí», que Foucault lanzó hace más de tres décadas como una producción del biopoder contemporáneo, parece, hoy en día, haberse cumplido sobradamente en el seno de la sociedad actual, dominada por el neoliberalismo capitalista a escala global, donde la feroz competencia y la dictadura del beneficio a corto plazo y a toda costa hacen que las únicas facetas significativas del ser humano sean aquellas que contribuyen a enriquecer la imagen del individuo como empresa de éxito. La lucha individual entre los *brokers* en las bolsas mundiales (arriba, la Bolsa de Nueva York, en Wall Street) es el perfecto paradigma del profético diagnóstico de Michel Foucault.

individual: cuanta más versatilidad del individuo caiga del lado del mercado, mayor beneficio económico. De hecho, la finalidad del gobierno neoliberal es precisamente integrar la vida entera del individuo: la pareja, la familia, el trabajo, el ocio, el descanso, el sexo y la muerte entran dentro de una mercantilización que convierte al sujeto en una empresa.

El individuo, por tanto, se convierte en un sujeto-empresa, hasta el punto de que llega a entenderse como un empresario de sí mismo. Todo el mundo es un empresario de sí mismo, según la lógica neoliberal. No somos más que capital humano que debe ser invertido para producir beneficios. Los estudios, el tiempo que se dedica a los asuntos y a las personas, las redes sociales, las relaciones, todo forma un capital que debe invertirse correctamente para sacar beneficio. Es necesario calcular los riesgos, invertir en el momento justo y dedicar el tiempo entero de vida a luchar por esa empresa particular que es el uno mismo. Si un sujeto triunfa, tiene éxito en la sociedad, es porque ha sabido invertir su propio capital, porque se ha convertido en un sujeto económico activo que ha orientado sus acciones para aumentar su valor social, porque ha sido un buen empresario de sí mismo, porque ha puesto su vida a trabajar para que, como afirma Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, «la vida misma del individuo —incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación— lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple». De este modo, se unen el gobierno de la población y el de los individuos, que asumen los patrones de gobierno de conductas generales traduciendo la economía de lo social a la economía individual.

La perversidad de este tipo de conversión de la vida en economía presenta un esquema parecido al que el poder disciplinario nos brindaba con el panóptico: una vez el sujeto se

ha convertido en empresario de sí, no hace falta gobernarlo: se gobierna a sí mismo con las reglas de gubernamentalidad neoliberal que ha introyectado para devenir sujeto-empresa. La economía de este tipo de poder, por lo tanto, resulta tan extremadamente sencilla, clara y efectiva que es comprensible la fascinación con la que Foucault acomete el análisis. Sin embargo, junto a esta fascinación aparece una insistente pregunta que comienza a resultarle incómoda y va ganando un angustioso protagonismo en las páginas dedicadas al neoliberalismo: si esto es así, ¿es posible resistir a este poder? Y, si es posible, ¿de qué manera se lleva a cabo esa resistencia? La respuesta requirió un cambio radical de planteamiento y la búsqueda en los antiguos griegos de un atisbo de resistencia. Fue el inicio de la preocupación por la subjetividad.

Capítulo 5

LA ÉTICA DE LA RESISTENCIA

Foucault desarrolla una reflexión sobre las formas de subjetividad a fin de encontrar un territorio de resistencia a los poderes que conforman al ser humano. Su ética quedará ligada a la resistencia, fundamental para componer su pensamiento como una ontología histórica de nosotros mismos.

Durante la década de los setenta Foucault descubrió Estados Unidos. A partir de 1975 comenzó a viajar regularmente para dar cursos en la Universidad de Berkeley, en California. En cierto modo, no es posible entender el nuevo camino de su filosofía sin la etapa californiana. Allí conoció una libertad que no había experimentado en ninguna parte y pudo expresar su sexualidad sin trabas de ningún tipo. La libertad sexual que se vivía en San Francisco fascinó a Foucault y le ayudó a encontrar un punto de apoyo sobre el cual hacer girar otra vez la reflexión de su obra entera: la subjetividad. En San Francisco estaba plenamente arraigada la comunidad homosexual organizada en torno al Frente de Liberación Gay (GLF) y, además, en 1976 se despenalizó en California todo acto sexual consentido entre adultos. En California, por lo tanto, Foucault experimentó con su propia sexualidad, aunque nunca terminara de comulgar con una organización o defender una identidad colectiva. Ser homosexual no era sinónimo de tener una identidad gay. Para Foucault, lo importante en la sexualidad no era la liberación, sino la

relación que se establecía con uno mismo. No era, por lo tanto, cuestión de definirse como gay ni de convertirse en un portavoz o miembro activo de una comunidad, sino de ensayar modos nuevos de experiencia sexual que permitieran desajustar el imperio del sexo sobre el placer y el cuerpo. ¿Por el hecho del placer mismo? No se trataba solo de una experiencia placentera, sino del modo en que uno se relaciona con sus propias verdades y se hace sujeto. Y, precisamente, a partir de la vivencia de una comunidad gay hipersexualizada, Foucault defendió el ensayo sexual —planteó el sadomasoquismo, por ejemplo, como una experiencia posible— sin abrazar identidades, para así relacionarse de otro modo con las propias verdades y obtener un objeto teórico de primer orden que, desde Mayo del 68, parecía extraviado para la reflexión filosófica: la subjetividad.

Paralelamente a su aventura norteamericana, Foucault siguió con sus cursos en el Collège de France, donde cada año presentaba puntualmente sus nuevas indagaciones teóricas. A los asistentes, cada vez más numerosos, no debió de sorprenderles el giro teórico que los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* presentaron en 1984. Los títulos de los cursos son meridianamente claros: *Subjetividad y verdad*, *Hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. En estos cursos (entre 1980 y 1984) se trataba de un modo preeminente la cuestión de la subjetividad y de la ética, pero relacionada profundamente con una actitud política alejada del antiguo activismo militante. A partir de los ochenta, tras el triunfo de la izquierda de François Mitterrand en 1981, Foucault comenzó a defender que la filosofía debía mantener con la política una «exterioridad reacia». Mantuvo sus compromisos, pero apostando por las capacidades éticas de los individuos frente a los problemas sociales, es decir, por las posibilidades prácticas que encierra la subjetividad.

Ahora bien, ¿había encontrado Foucault en la subjetividad la solución a cómo resistir frente al biopoder? ¿Se trataba de un ámbito teórico nuevo en el que era necesario profundizar? ¿O era, en cambio, la huida hacia delante de quien se ha visto frente a un callejón sin salida? Es necesario, antes de responder, analizar cómo se enfrentó Foucault a la cuestión de la subjetividad.

CONOCIMIENTO Y CUIDADO DE SÍ

Aunque desde el primer volumen de *Historia de la sexualidad* se puede encontrar un cierto desplazamiento de los intereses y un inicio de la reflexión sobre la subjetividad, las primeras formulaciones rigurosas se encuentran en los cursos *Subjetividad y verdad* y *Hermenéutica del sujeto*. A partir de este momento, las referencias filosóficas del autor francés tendrán que ver con el mundo griego y romano, ya que la cuestión del sí mismo había tenido un gran desarrollo durante las épocas helenística y romana mediante las nociones del cuidado y las técnicas de sí. La transición foucaultiana hasta este nuevo modelo teórico queda explicada en el primero de los cursos como un modo de acceder a la historia de la subjetividad desde otro lugar:

> La historia del cuidado y de las técnicas de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no locos, enfermos y no enfermos, delincuentes y no delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las relaciones consigo mismo.

Ya no se trataba de ver cómo se objetiva al ser humano a través de saberes y de dispositivos de saber refinadísimos (un análisis ya realizado), sino de reflexionar sobre las posibilidades de los cuerpos y los placeres, observar el nexo entre las relaciones consigo mismo que habilitan una cultura determinada, las propias verdades y la constitución del uno mismo.

En *Hermenéutica del sujeto* se presenta una vía de entrada al problema que —como siempre en Foucault—, no es la usual: el sujeto no ha sido siempre un problema del pensamiento. Ni siquiera era una cuestión a tener en cuenta en muchos momentos de la historia. Tan solo pasó a ser el centro de la cuestión a partir del siglo XVIII, cuando se vinculó al sujeto con el modelo de conocimiento. Descartes fue uno de los primeros en convertir al sujeto en el centro del asunto cognoscitivo al situar la base de la ciencia en su célebre «Pienso, luego existo». Pero ese tipo de concepción del sujeto no ha sido la misma a lo largo de la historia. Acudiendo a textos platónicos, Foucault desarrolló en su curso la oposición entre «cuidado de sí» y «conocimiento de sí».

Por un lado, el cuidado de sí nos remite a toda una gama de transformaciones espirituales que el sujeto debía realizar para alcanzar la verdad. Era un tipo de ascesis, de acceso a la verdad, que se lograba mediante ejercicios sobre uno mismo que lo preparaban para la vida. No todo el mundo era capaz de alcanzar la verdad, solo aquellos que habían cuidado del uno mismo y se habían transformado convenientemente.

En el otro extremo del cuidado de sí aparece el conocimiento de sí, mediante el cual cualquier sujeto es capaz de llegar a la verdad, aunque sea miserable, inmoral, injusto o deleznable. Si sigue las reglas lógicas de lo verdadero, será capaz de hacerse con la verdad. Pero será una verdad ajena a los ejercicios sobre uno mismo, será una verdad objetivada.

La historia de la filosofía acogerá al conocimiento de sí como único paradigma de relación entre el sujeto y la verdad a partir de la entronización que Descartes realiza de la razón. Sin embargo, la opción foucaultiana por la espiritualidad, por la ética concebida desde el cuidado de sí, no responde a una nostalgia de la antigua Grecia, sino a un intento de desarrollar una filosofía crítica que ponga en juego, de nuevo, las posibilidades de la subjetividad.

Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica.

Hermenéutica del sujeto

Quizás gran parte de la obra de Foucault —especialmente la última— pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí, la labor sobre el uno mismo, se han reducido al simple conocimiento de sí, al conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su identidad, orientada a la constitución del sujeto como objeto de conocimiento. Foucault expresó la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado. Desde esta perspectiva, es posible comprender la reflexión ética foucaultiana como un intento de escapar a las construcciones que el poder realiza sobre nosotros mismos. Se trata, como marcó Foucault en sus textos sobre Kant y la Ilustración (*¿Qué es la Ilustración?*), de sustituir la pregunta kantiana «¿quiénes somos?» por otra pregunta de inspiración griega: «¿qué podemos hacer de nosotros mismos?».

Experiencia y subjetividad

Será en *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacio-

nándolo con una empresa ligada a la politización de la experiencia. Mientras que, al principio, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad, ahora el objetivo será considerar las formas de subjetivación por sí mismas, la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia.

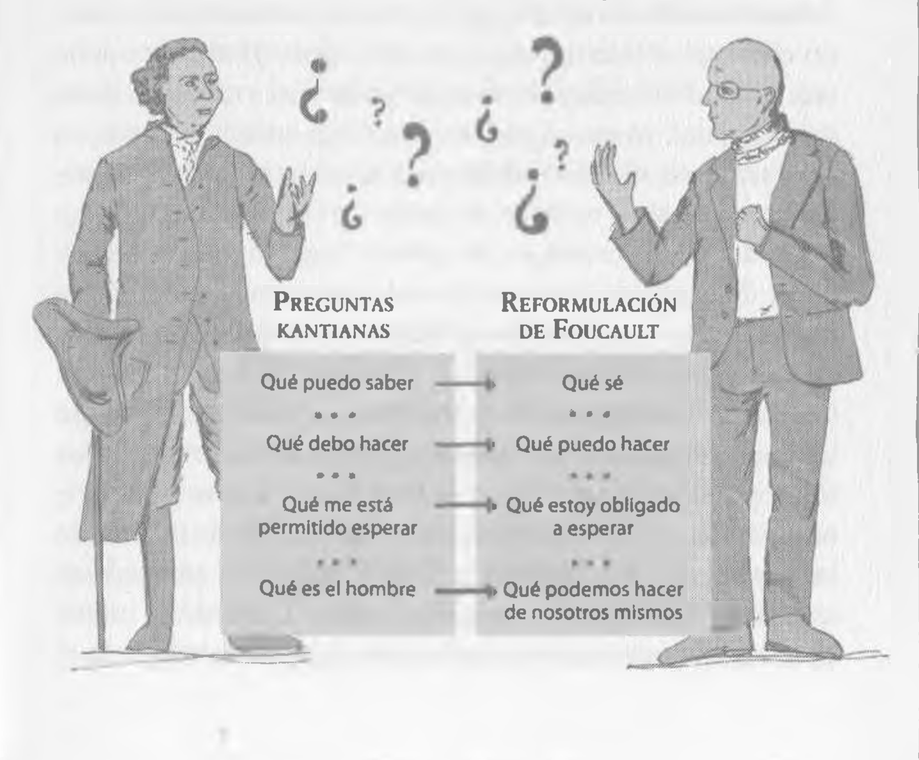
¿Qué es la experiencia? Es la correlación entre los saberes, el poder y la formación de subjetividad que se da en un momento concreto. Responde a los límites de lo que podemos decir, saber, sentir y hacer en una situación concreta. La experiencia queda definida por el modo en que se nos gobierna, pero también permite que el ser humano se gobierne a sí mismo y es en este campo donde Foucault pretende situar su nuevo proyecto: en las técnicas que permiten constituir una subjetividad que reinvente las posibilidades del uno mismo.

La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría identificarse como la transformación de la genealogía de la sexualidad en una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias: sustituir la pregunta «cómo nos gobiernan» por «cómo nos podríamos gobernar». Así pues, la modificación del proyecto tuvo que ver tanto con la voluntad de realizar una historia de la subjetividad como con analizar los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de otro modo. Así lo plantea en *El uso de los placeres*: «¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo?».

Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbo-

LA REFORMULACIÓN DE LAS PREGUNTAS KANTIANAS

A lo largo de su obra, Foucault mantuvo una relación intensa con la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804), el más destacado representante del criticismo y uno de los pensadores más influyentes de la filosofía de todos los tiempos. Sin embargo, no se puede afirmar que Foucault siga sin más las premisas ontológicas del pensador alemán, ya que realizó una profunda revisión de su pensamiento para transformar en positiva la concepción kantiana del Ser, de la Ilustración y de la crítica. Si Kant afirmaba que para salir de la minoría de edad era necesario que nos gobernásemos limitando la razón y la crítica de las condiciones de posibilidad del presente, Foucault propuso una Ilustración positiva que pasaba por hallar los límites del presente pero, al contrario que Kant, con el único objetivo de transformarlos. Así, reformuló los interrogantes kantianos bajo la premisa común de un presente con una exigencia ineludible: que el discurso se integre en el proceso de desarrollo histórico de la sociedad y que encarne una forma de vida, una acción, un paso del «qué puedo saber» al «qué sé» realmente aquí y ahora.



zar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga ante dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que, anteriormente, era definido como una compleja red de relaciones de poder.

Por ello, cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligada a dichas relaciones, ya que resistencia y poder se hallan íntimamente unidos. Así pues, en la perspectiva foucaultiana no resulta viable una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. Cuando Foucault afirma la necesidad de un nuevo arte de vivir como un conjunto creativo de técnicas que construyan el uno mismo, esa subjetividad creativa no evitará el enfrentamiento con el poder, ya que el terreno de dicho enfrentamiento es, precisamente, el de las técnicas de sí, el uno mismo y la experiencia de sí. Y recibirá el nombre de «cuidado de sí».

Cuidar de sí, entonces, en primer lugar significará tanto hacer de la propia vida una obra de arte como hacer de esta obra de arte una cuestión política, un arte de la resistencia entendida como libertad. La estética de la existencia se hace efectiva a través de determinadas prácticas mediante las cuales el sujeto se convierte en artista de sí. Entre dichas técnicas podemos encontrar la función del sueño y la escritura para la configuración de sí, la elaboración de un arte de los gestos, de un arte erótico, de una ética de la amistad, un arte de la risa, del silencio y, finalmente, un arte del morir. Y todas ellas conducen a un mismo punto: transformar el

sujeto, hacer del sujeto algo «otro», escapar, en definitiva, a la constitución de las relaciones de poder.

Así, se puede definir un segundo sentido del cuidado de sí tal como lo hace Frédéric Gros en *Foucault. El coraje de la verdad*: «Cuidar de uno mismo es darse reglas para el compromiso político». Cuidar de sí es, en su momento político, la expresión ética de la opción política por la resistencia, consistente en la conformación de una subjetividad con arreglo al principio de gobierno de sí que se desprende de la lectura foucaultiana de la Ilustración.

> El cínico es el único rey verdadero... Es el rey anti-rey.
>
> *El coraje de la verdad*

La posibilidad de constituir una relación diferente entre las verdades y el uno mismo es estudiada por Foucault, a partir de 1981, en torno al concepto griego de parresia, un modo de «decir la verdad» que tiene que ver al mismo tiempo con la libertad, con el coraje y con el peligro. Es en este particular modo de decir la verdad donde Foucault encontró una última articulación filosófica entre la verdad, el poder y la subjetividad que trataría de desarrollar en los últimos años de vida.

LA PARRESIA: DECIR LA VERDAD

Las implicaciones políticas de la propuesta ética son expresadas a través de la parresia, identificada con la libertad de palabra, que Foucault desarrolló de manera casi monográfica en los últimos dos cursos del Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984). Si las artes de la existencia proveían al sujeto de una verdad que no lo ligaba al poder, sino a una experiencia de

sí politizada por la resistencia, la parresia suponía un análisis de este tipo de verdad «resistente» que contenía los lazos políticos de la ética foucaultiana, su implicación en lo público.

De hecho, la parresia, en una de sus formas más perfectas, fue sinónimo del ejercicio de la palabra en el ágora griega. Sócrates es el ejemplo de este hablar franco que no conoce restricciones, que se nos presenta como libertad absoluta de palabra y se levanta contra las relaciones de poder. Es un tipo de actividad verbal en la cual el que habla mantiene con la verdad una relación específica relacionada con el coraje y el riesgo. Con el coraje, pues es necesario poseerlo para decir una verdad que siempre implica riesgo, puesto que aparece en aquellos momentos en los que la verdad se constituye como resistente, como opuesta a una verdad establecida cuya transgresión está asociada a un peligro claro y evidente, como en el caso de Sócrates. Por otro lado, la parresia depende de un otro, está abierta a lo público, pues busca superar el posible individualismo del cuidado de sí en su momento estético mediante la politización de la dimensión ética. Esta politización se expresa en tres momentos principales en la caracterización misma del decir-verdad: la crítica y el riesgo, el presente o *kairós* y la ejemplaridad. A través de estos momentos se va a desplegar el concepto de parresia en su relación con el cuidado de sí, haciendo posible una propuesta ética que supera el mero individualismo, la mera estetización de la existencia, es decir, una ética fundada en la constitución de sí como compromiso político por la resistencia.

Según Foucault, es necesario destacar el carácter crítico de la parresia. La parresia es un tipo de verdad o, más exactamente, un tipo de relación del sujeto con la verdad que, además de coraje y riesgo, supone necesariamente la existencia de una crítica, que siempre debe estar proyectada

contra una situación de poder y optar por una actitud de resistencia, ya que es una propuesta ética que se constituye como crítica desde posiciones de inferioridad. Y por este motivo requiere coraje y su utilización entraña un riesgo, ya que constituye un desafío a las posiciones que mantienen una superioridad de fuerza, de saber, de poder. La crítica de la parresia no es una crítica constante a las verdades que mantienen una superioridad de algún tipo, sino una crítica anclada en una situación concreta, en el presente. La parresia, en tanto hablar franco, requiere un auditorio, un otro que acoja esta verdad peligrosa y crítica cuyas consecuencias pueden llegar a ser incluso la muerte, hasta tal punto que el parresiasta debe estar preparado para ella.

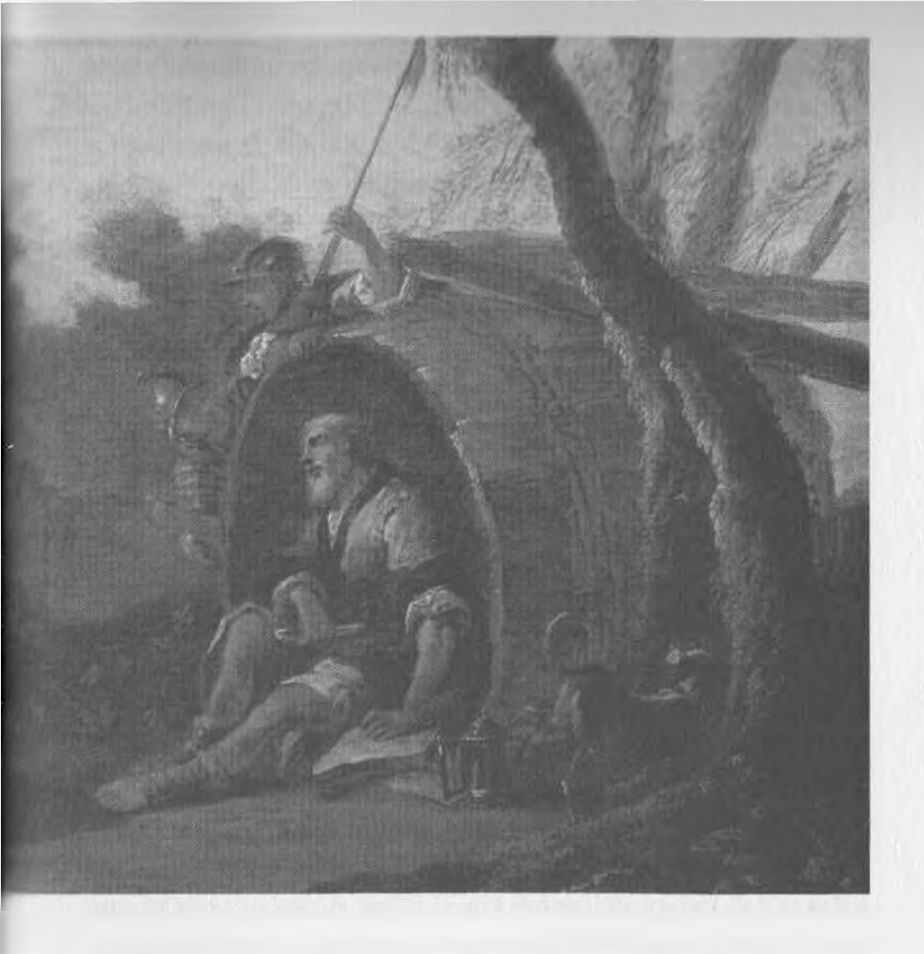
La parresia posee, por lo tanto, una vocación pública, expresa una necesidad de abrirse a un otro que comprenda este hablar franco que, como el tábano socrático, se encargue de cuidar de los otros mostrando que el cuidar de sí trasciende la mera individualidad, ya que implica un mostrar a los otros. Este mostrar a través del hablar franco se encuentra implicado en una situación concreta, en un *kairós*: la ocasión propicia. De nada sirve decir una verdad crítica y peligrosa si la ocasión no es la apropiada, ya que no tendrá ningún efecto.

En definitiva, la parresia se incardina en el presente, es una verdad que compete al aquí y al ahora, que precisa de un análisis de la relación de los individuos, la verdad y lo público para poder mostrar la verdad acerca de una cuestión pública y presente. No solo se lanza una flecha al corazón del presente, sino que también se proyecta un sentido compartido. Se trata de afianzar un compromiso con el que escucha, con el que presta oído, establecer un tipo de relación con la verdad y con el otro que proyecte la posibilidad de una comunidad de resistencia, de oposición a las verdades



LA LECCIÓN DE DIÓGENES

Diógenes de Sínope, también conocido como Diógenes el Cínico (412-323 a.C.), fue sin duda el filósofo más importante de la escuela cínica. A su obra, conservada gracias al historiador del siglo III a.C. Diógenes Laercio, hay que sumar la leyenda sobre una vida ejemplar basada en una libertad más absoluta. Cuenta Diógenes Laercio que, estando Alejandro Magno en Corinto, se encontró con Diógenes, que estaba tumbado tomando el sol. Tras una breve conversación en la cual Alejandro se sorprendió de la absoluta franqueza con la que el filósofo se expresaba, le concedió cualquier cosa que deseara. «Pídeme lo que quieras», afirmó Alejandro. A lo que



Diógenes contestó que lo único que deseaba era que se apartara, pues le tapaba el sol. Esa anécdota da cuenta de la osadía con la que Diógenes se expresaba y de su absoluto rechazo a todos los bienes terrenales, pues según él la felicidad propia del ser humano no es otra que ser libre. La radical franqueza de Diógenes y su defensa de la libertad fueron el modelo que Foucault tomó como comportamiento cínico, ejemplo de parresia, de una subjetividad ingobernable porque tan solo desea gobernarse a sí misma a través del ejercicio libre de la palabra. Arriba, la escena del diálogo entre el filósofo y el conquistador en un óleo alemán de 1700.

del poder, de asunción del riesgo y del coraje necesarios para constituir subjetividades resistentes.

La última característica de la parresia trata de unir el momento estético y el momento político a través de la ejemplaridad de la propia vida. Recordemos que Foucault recurría a los *exempla* literarios, a las apariciones de individuos anormales, extraordinarios, que con el testimonio de su propia vida ponían en cuestión todo el entramado de normalización. Se trataba de ejemplos límite, de vidas que, abismadas en la exterioridad de la locura o la criminalidad absoluta, cuestionaban el mismo trazo liminar que definía la normalidad, de acontecimientos que cortocircuitaban la linealidad de la historia de nuestro presente. Al analizar la parresia, Foucault retoma estos *exempla* vinculándolos al tema del cuidado de sí y encuentra, en ciertos tipos de existencias singulares, ejemplos de un arte de vivir cuya coherencia entre el decir verdad y el hacer procura la fundamentación ética que une el momento estético y el político con vistas a la constitución de una resistencia.

Así, en la coherencia entre el arte de la existencia y el arte del decir, entre la estética de la existencia y la política de la existencia, Foucault encuentra el lugar último desde el que establecer la posibilidad de una moral de la resistencia, definida por la coherencia entre decir y hacer, y desarrollada a través de una ética política y estética. En la búsqueda de tales ejemplos, de tal coherencia, Foucault analiza las artes de existencia helenísticas, griegas, latinas, estoicas, cínicas y precristianas. Sin embargo, es en la escuela cínica donde encontró el coraje de la provocación unido al arte de vivir, lo que le permitió evocar la posibilidad de una subjetividad resistente y una moral de la resistencia. Son los cínicos, con la figura de Diógenes de Sínope a la cabeza, los que proponen una unión de vida y pensamiento, de ética y de política, que

funciona como una puesta en riesgo de la propia existencia en busca de la libertad.

LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DE NOSOTROS MISMOS

Llegados a este punto, es posible ya contemplar el pensamiento de Foucault como una «ontología histórica de nosotros mismos», tal y como lo define en los escritos sobre la Ilustración. Hemos visto de qué modo se enfrentaba al análisis del saber, del poder y de la subjetividad. Ahora bien, ¿de qué modo está implicada la «ciencia del ser» en los análisis de los dispositivos de saberes y poderes históricos? Foucault responde a esta pregunta a través de la renuncia a buscar ningún ser fijo y eterno. En el mundo tan solo hay discontinuidades atravesadas por la historia y lo único que podemos conocer es nuestro presente, sabiendo que es precario porque la historia lo cambiará. Propone entonces una ontología vinculada al presente y abierta a la historia, cuya labor es decir el ser del presente pero, al mismo tiempo, mostrar que podría ser de otro modo: que no es fijo, ni eterno, ni necesario. Las regiones que Foucault examinará para dar cuenta del ser del presente no son azarosas. El saber, el poder y la sexualidad son estas regiones en las que se decide gran parte de nuestro modo de mirar el mundo, de experimentarlo. El ser de cada época, siguiendo la estela del pensamiento crítico que inauguró Kant, se encuentra determinado por las condiciones de posibilidad de lo que puede ser experimentado en cada una de ellas. Y es necesario entender bajo qué condiciones se produce dicha experiencia, por qué en determinadas épocas ciertas palabras, gestos, morales o actitudes son expulsados de lo legítimamente experimentable y en otras son permitidos y pasan a conformar un nuevo ser.

Por eso Foucault establece su ontología crítica de nosotros mismos (u ontología histórica del presente) como un análisis de los tres ejes de formación de experiencia: saber, poder y subjetividad para, precisamente, experimentar de modo diferente. Dice en *Hermenéutica del sujeto*:

> Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.

Para que sea posible realizar esta historia «de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos», Foucault intenta establecer el nacimiento de los objetos culturales que definen nuestro presente en su contexto histórico propio, en el seno de su dispositivo cultural saber-poder determinado, es decir, intenta buscar las condiciones de posibilidad de lo que somos con el objetivo de ser de otro modo o, al menos, de abrir la posibilidad de ser de otro modo. Construye, para ello, una ontología que introduce la historia y la crítica en el mismo gesto del pensamiento. Hacer una ontología del presente será, en el fondo, un acto de resistencia que analice los surgimientos que nos permitan entender lo que somos, porque aquello que somos, al ser núcleo de experiencias normalizadas, es el verdadero problema. Con el fin de dinamitar esta normalización de la experiencia es necesario, en primer lugar, marcar los lugares

de constitución de la experiencia por la cual nos reconocemos como sujetos insertos en una cultura, una época y una geografía determinadas. Es como si Foucault, mediante la armadura de una ontología del presente, nos marcase los silencios que constituyen la experiencia de lo que somos para hacer intolerable esa experiencia, entendiendo como intolerable todo aquello que fiscaliza la experiencia y define qué es posible y qué no. De modo parecido, Marx realizaba el análisis de la alienación: al mostrar las cadenas del proletariado, estas se volvían intolerables. Un juego parecido aparece en la ontología foucaultiana, que es una ontología a la contra, crítica, una ontología que pretende destruirse a sí misma, que persigue como objetivo último la desaparición de los límites que hacen posible la constitución de la experiencia de lo que somos a través de la correlación entre los dominios del saber, del poder y de la subjetividad.

Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, por medio de qué procedimientos puede realizarse una ontología de tal calibre? ¿Cuál es el camino para elaborar una historia de las experiencias que remita a una ontología del presente en la cual nos jugamos eso que somos? La respuesta viene dada en el mismo despliegue de la obra foucaultiana: el análisis histórico de las formas de saber, de los procedimientos de gobierno y de las prácticas de subjetividad: la historia de los diversos focos de experiencias. En la intersección entre estos tres dominios aparece el concepto de dispositivo, en el que se muestran las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, médicos, incluso sexuales.

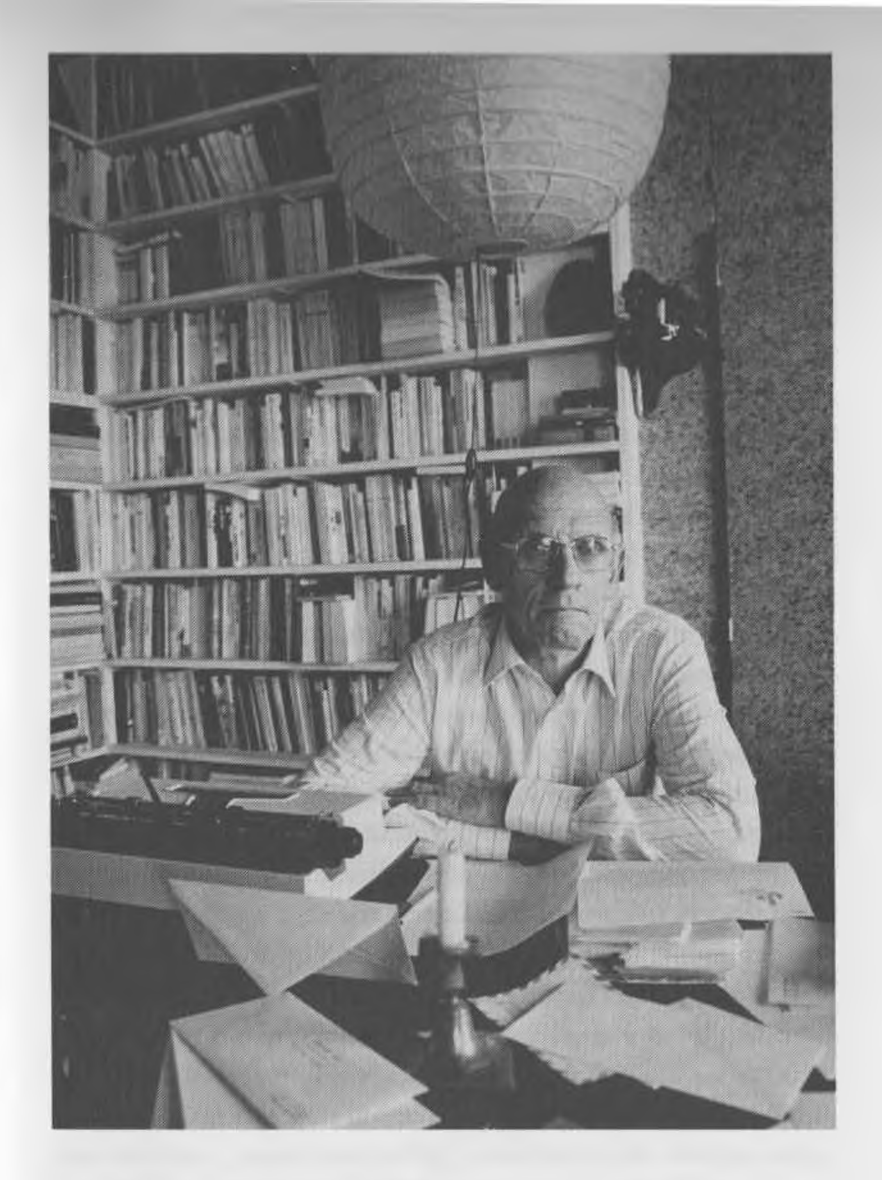
La ontología histórica de nosotros mismos debe responder a una serie de cuestiones abiertas, tiene como tema un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero siempre respon-

derán a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen u obedecen relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras propias acciones.

Una ontología, por lo tanto, plenamente politizada, que ya no es una ciencia primera del ser, sino que, huérfana de fundamento, de origen y de lo trascendental, y definida metódicamente como genealogía, se convierte en una actitud ética que atraviesa toda la obra de Foucault bajo diversos modos: «ética de la resistencia», «pensar de otro modo», «disidencia», «no ser gobernado», «transgresión», pero que mantiene una coherencia última, constante, amurallada tras las diversas líneas de reflexión: politizar la propia experiencia. Labor política, labor experiencial, labor paciente dan forma a esa particular y frágil impaciencia de la libertad.

OTRO SUJETO, OTRA VERDAD, OTRO MUNDO

Si fuera necesario definir el objetivo último del pensamiento de Foucault, sin duda se debería asumir en primer lugar la precariedad del presente en el ser a analizar, asumirlo como un invento reciente. En segundo lugar, sería necesario entender esa tarea como crítica, casi en el sentido kantiano, es decir, como un establecimiento de las condiciones de posibilidad de dicho ser. Para establecerlas, Foucault utiliza el método genealógico importado de Nietzsche, que establece que es necesario analizar las condiciones de posibilidad del presente analizando el momento histórico de su surgimiento, del mismo modo que se analizó el surgimiento histórico de la locura. Al analizar el presente de esa forma, se nos ofrecerán las claves de lo que hemos sido y de cómo se pro-



El enorme calado de la herencia filosófica de Michel Foucault (en la imagen, en su despacho de su casa de París en abril de 1984, poco antes de su muerte), toma cuerpo en unas herramientas asombrosas para poder pensar de nuevo el presente, hasta el punto de que hoy en día resulta difícil analizar al ser humano sin hacer referencia a su obra. Pero, además de teorías, Foucault nos brindó un estilo de pensamiento propio y ejemplarizante: una mezcla de rigor, erudición y creatividad marcada por la libertad absoluta y el ejercicio incansable de la crítica.

duce nuestro modo presente de experimentar(nos) para, así, enfrentarnos críticamente a la posibilidad de ser otros. Pero, ¿cómo ser otros? La contestación de Foucault es clara: no hay una respuesta fija y universalmente válida a la pregunta. La única forma tolerable de ser otros es la realización de un trabajo ético, individual y colectivo sobre el sí mismo, un trabajo que abra las posibilidades de la existencia rompiendo la normalización de la experiencia: dejando de lado lo que nos hace ser eso que somos.

Esta posibilidad contendría, entonces, la tarea ética de la resistencia, de la disidencia, del no ser gobernado, es decir, la ardua tarea de ser de otro modo. A partir de la comprensión de la teoría foucaultiana como una ontología crítica e histórica del presente y de nosotros mismos, es posible hallar una vía de acceso diferente a sus grandes textos. Sería posible, pues, leer *Historia de la locura* como un análisis del nacimiento de la locura a través de los dispositivos saber-poder propios de la época disciplinaria de las instituciones que han producido e instituido nuestro modo presente de experimentar ese límite de la razón que es la locura, reconociéndonos como sujetos razonables. *Vigilar y castigar* no sería sino el nacimiento de la penalidad a través de la cual nos reconocemos como sujetos normales, no delincuentes. Y, por último, su *Historia de la sexualidad* compondría el nacimiento de la experiencia de la sexualidad, su producción a través de los mecanismos de biopoder, este último dispositivo tratado por Foucault, gracias al cual nos reconocemos como sujetos no perversos. Sujetos normales, cuerdos, con una sexualidad sana, matrices de la experiencia posible producidas por una red de saberes y poderes que culminan en una construcción del nosotros mismos que, gracias a la tarea ontológica foucaultiana, podemos comprender y cuestionar. Abrir, en definitiva, nuestro modo de experimentar con el

objetivo de cambiar el umbral de la mirada, de experimentar de otro modo. Y eso mismo parece decirnos Foucault si nos atenemos a la coherencia interna que atraviesa toda su obra. Pensar es siempre pensar de otro modo, de lo contrario no es pensar, sino balbucear las palabras del poder. Experimentar es siempre experimentar de otro modo, de lo contrario no es experimentar, sino vivir una vida ajena.

Foucault no tuvo tiempo de extraer todo su potencial de sus posiciones teóricas últimas. Tampoco tuvo tiempo de publicar el último volumen de su *Historia de la sexualidad: Las confesiones de la carne*. Su obra quedó inconclusa. Hacía tiempo que estaba enfermo de sida y murió el 25 de junio de 1984 en el hospital universitario Pitié-Salpêtrière de París. Sus últimas palabras filosóficas, escritas en los apuntes destinados al último curso que impartió, *El coraje de la verdad*, parecen conformar el enigma de su pensamiento: «Solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra». Lograr otro sujeto, otra verdad y otro mundo, quizás fuesen las tareas a las que la filosofía no podía renunciar en ningún caso si aspiraba a seguir siendo el arte de la indocilidad meditada, de la inservidumbre voluntaria, del pensar de otro modo.

Glosario

Arqueología (*archéologie*): método filosófico que se desarrolla en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* consistente en analizar los conocimientos de una época a partir de los documentos que conforman capas de enunciación llamadas «epistemes» para, de este modo, hallar las reglas anónimas e históricas de la formación de los diversos discursos.

Biopoder/biopolítica (*biopouvoir/biopolitique*): es el propio de la sociedad contemporánea y se caracteriza por la gestión de la vida y las poblaciones utilizando ya sea la medicina ya sea la economía. Funciona mediante técnicas biopolíticas que varían dependiendo de su carácter y de su período histórico.

Cuidado de sí (*souci de soi*): práctica ascética conducente a la constitución de una subjetividad propia. Foucault busca ejemplos de este cuidado de sí en los antiguos griegos, el helenismo y el mundo romano de los estoicos.

Disciplina (*discipline*): conjunto de técnicas y reglas concretas que, en virtud de un sistema de poder, aspiran a ordenar los cuerpos y a singularizar a los individuos.

Discurso (*discours*): el conjunto de lo que puede ser dicho, escrito y pensado con sentido en una época dada sobre un tema

concreto. Hay un discurso clínico, un discurso de la historia natural, un discurso psiquiátrico, siempre ligado a un momento histórico.

DISPOSITIVO SABER-PODER (*dispositif savoir-pouvoir*): conjunción de las relaciones entre los diferentes saberes y las prácticas puestas en marcha por el ejercicio del poder.

ENFERMEDAD MENTAL (*maladie mentale*): patologización de la locura a través de la mirada médica y psiquiátrica. Será el poder del psiquiatra el que forjará primero al enfermo mental venciendo sus resistencias y, después, teorizará el sentido y alcance de su enfermedad.

ESTRUCTURALISMO (*structuralisme*): movimiento intelectual basado en el método puesto en práctica por el antropólogo Claude Lévi-Strauss que anula la preeminencia del sujeto en los análisis y opta por analizar la cultura atendiendo tan solo a la lógica anónima e histórica que se deprende de su constitución interna y de la distribución de sus elementos.

ÉTICA DE LA RESISTENCIA (*éthique de la résistance*): ética concebida al mismo tiempo como estética de la existencia basada en el cuidado de uno mismo y como política de la experiencia, orientada a ejercer la resistencia al poder que trata de construir una subjetividad convirtiéndola en sujeto.

EXPERIENCIA (*expérience*): correlación entre los dominios del saber, del poder y de la subjetividad que producen el espacio de lo que es posible experimentar en el presente.

GENEALOGÍA (*généalogie*): método filosófico importado de Nietzsche con el que Foucault encara el tema del poder.

GUBERNAMENTALIDAD (*gouvernementalité*): racionalidad de gobierno de los Estados resultado de la unión entre las instituciones y las técnicas biopolíticas y disciplinarias a través de las reglas marcadas por la economía.

LOCURA (*folie*): Lo opuesto a la razón. Pone de relieve la estructura trágica del ser humano, sus separaciones irreconciliables. En *Historia de la locura* se la identificará con la sinrazón y no con la enfermedad mental.

Normalización (*normalisation*): proceso que consiste, por un lado, en una homogeneización social conseguida a través de las diferentes técnicas del poder disciplinario y, por otro lado, de una regularización de la vida de los individuos y las poblaciones mediante técnicas biopolíticas.

Ontología histórica de nosotros mismos (*ontologie historique de nous-mêmes*): el objetivo último de la filosofía de Foucault, que aúna crítica y análisis, y que puede resumirse en la siguiente frase: «Decir qué es el presente con el objetivo de transgredirlo».

Panóptico (*panoptique*): modelo arquitectónico del poder disciplinario creado por Jeremy Bentham. En su aplicación a la arquitectura de las prisiones reproduce las características principales del poder disciplinario: funcionalidad, economía, productividad.

Parresia (*parrêsia*): Modo específico de decir la verdad, propio de la democracia ateniense, que consistía en el ejercicio de la libertad de palabra bajo ciertas condiciones. Precisaba oportunidad, implicaba riesgo y requería coraje.

Patologización (*pathologisation*): conversión por parte de un discurso de las ciencias humanas de una característica determinada de un objeto en un desvío de la normalidad, desvío considerado como algo negativo que debe tratarse.

Poder (*pouvoir*): relaciones que se ejercen sobre sujetos libres orientadas a actuar mediata o inmediatamente sobre sus acciones. Operan sobre un campo de posibilidades: inducen, apartan, facilitan, dificultan, promueven e impiden. Según Foucault, el poder no reprime sino que realmente produce tanto a los individuos como al orden de sus relaciones.

Poder disciplinario (*pouvoir disciplinaire*): tipo de poder analizado por Foucault en *Vigilar y castigar*, propio de las sociedades disciplinarias que sustituyen al Antiguo Régimen, que se caracteriza por el encierro institucional y la aplicación de disciplinas como técnicas anatomopolíticas para conseguir sujetos dóciles y sumisos.

Poder pastoral (*pouvoir pastoral*): tipo de poder propio de la pastoral cristiana consistente en el gobierno de las almas a través de procedimientos de control como la confesión.

Poder soberano (*pouvoir souverain*): régimen de poder propio del Antiguo Régimen que se define como «poder matar» y se visibiliza a través del castigo y del suplicio público.

Saber (*savoir*): conjunto de objetos teóricos, posiciones subjetivas, discursos posibles y reglas de transformación y de utilización de los conceptos en cada situación que conforman la red de enunciados de las grandes disciplinas que poseen un sentido preciso en una época determinada.

Sexualidad (*sexualité*): dispositivo de poder que conduce el placer y el cuerpo de los individuos hacia la conformación sexual de identidades, produciendo verdades últimas del ser humano a través de saberes y prácticas sexuales.

Subjetividad (*subjectivité*): lugar interior donde se da la batalla entre el poder y la resistencia a ese poder por la verdad de uno mismo. Se encuentran implicados en la lucha por el uno mismo tanto los dispositivos del saber-poder como las técnicas de sí. El sujeto es el resultado de la derrota en la batalla.

Lecturas recomendadas

Blanchot, M., *Michel Foucault tal y como yo me lo imagino*, Valencia, Pre-textos, 1992. Libro homenaje basado en una amistad intelectual, en el que Blanchot presenta una bella reflexión sobre el carácter intelectual de Foucault.

Boullant, F., *Michel Foucault y las prisiones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004. Análisis del compromiso político de Foucault con los presos durante su experiencia en el GIP.

Castro, E., *Diccionario Foucault*, Madrid, Cátedra, 2013. Completo diccionario de términos de Foucault que da cuenta de los conceptos principales de su pensamiento, abarcando toda su obra.

Castro, R. y Fortanet, J. (Eds.), *Foucault desconocido*, Murcia, Editum, 2011. Libro colectivo de especialistas que trata los aspectos menos conocidos de su obra.

Davidson, A. I., *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004. Desarrollo muy interesante de las cuestiones planteadas en *Historia de la sexualidad*.

Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2015. Libro homenaje que presenta de un modo personal el pensamiento de Foucault.

Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992. La mejor biografía de Foucault escrita hasta el momento, con multitud

de datos, precisión filosófica y textos inéditos. No profundiza en las estancias en Estados Unidos.

FIMIANI, M., *Foucault y Kant*, Buenos Aires, Herramienta, 2005. Estudio riguroso acerca de las relaciones entre los escritos de Foucault sobre la Ilustración y la posición de Kant.

GROS, F., *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013. Uno de los libros sobre Foucault más accesibles y claros, escrito por el editor de algunos de sus últimos cursos y experto en su pensamiento.

MILLER, J., *La pasión de Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996. Biografía controvertida que se demora en la etapa estadounidense de Foucault, intentando encontrar el sentido de su filosofía en su vida personal.

MORENO PESTAÑA, J. L., *Foucault y la política*, Madrid, Tierra de Nadie, 2011. Reflexión sobre la posición política de Foucault que abrió la polémica acerca de su relación con el neoliberalismo.

MOREY, M., *Lectura de Foucault*, México, Sexto Piso, 2015. Estudio profundo y sistemático del pensamiento de Foucault llevado a cabo por uno de los mayores especialistas en su obra e introductor de su pensamiento en español.

REVEL, J., *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014. Visión personal de la labor teórica de Foucault basada en el sentido que le confería al pensamiento que incide en el problema de la coherencia.

ROSE, N., *Políticas de la vida*, Buenos Aires, Unipe, 2012. Reflexión acerca del biopoder y la biopolítica en la actualidad a través de los avances biomédicos.

SCHMID, W., *En busca de un nuevo arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2002. Texto clásico acerca de la ética de la existencia planteada por el último Foucault.

VEYNE, P., *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2014. Reflexión personal sobre la vida y obra de Foucault por parte de uno de sus amigos íntimos que lo acompañó durante sus últimos años de vida.

Índice

Foucault revolucionó las ciencias sociales y el pensamiento político del siglo XX al plantear una nueva forma de entender el poder, la libertad y la filosofía. Su convicción de que no hay más verdad que la que establece el poder le llevó a reivindicar la necesidad de pensar críticamente, siempre a la contra, pues solo así se pueden cambiar las cosas y conquistar la libertad. Y eso fue lo que él hizo en ámbitos que cubren la práctica totalidad del universo intelectual contemporáneo, de la filosofía del lenguaje a la historia, pasando por la psiquiatría, la medicina, la ética o la política. Hoy su obra, de inagotable productividad, sigue considerándose una herramienta imprescindible para pensar y comprender la realidad presente.

APRENDER A PENSAR